This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

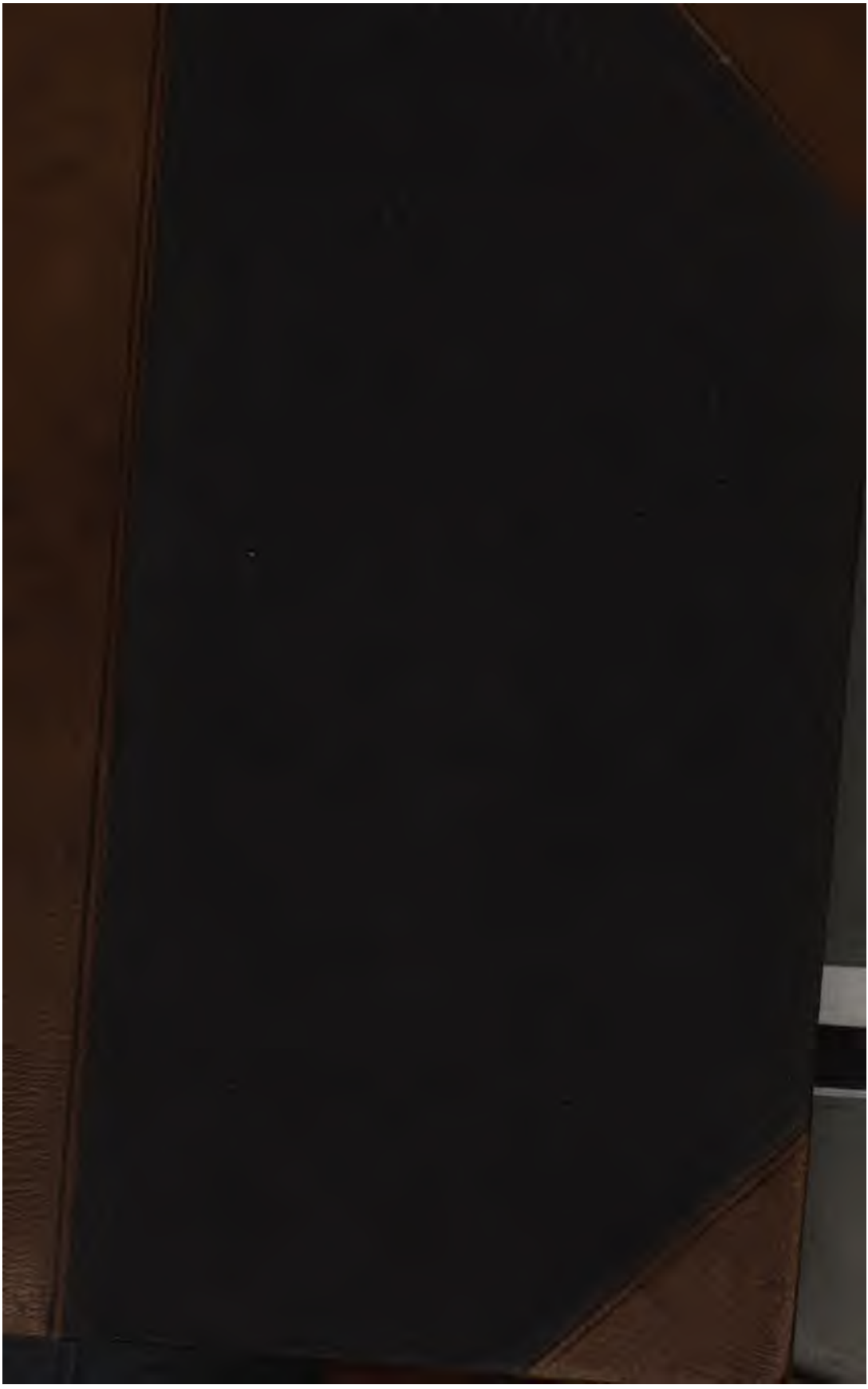
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

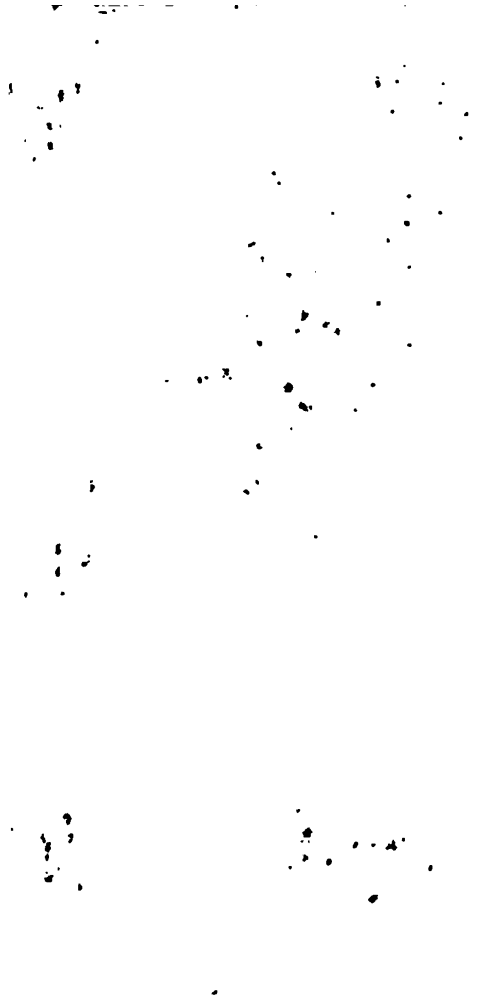
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



994

Ser. 26784 dl. 95/20



Inhaltsverzeichniss.

I. Abhandlungen und Aufsätze.

	Seite
Parteien und Parteinamen in der Philosophie von *Rud. Eucken*	1—32
Mein Verhältniss zu Schopenhauer von *Ed. v. Hartmann* . .	32—42
Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774 von *B. Erdmann*	65—97
Ueber die psychologische Grundanschauung der Kantischen Kategorienlehre von *R. Lehmann*	98—120
Zur Widerlegung des Determinismus von d. Red.	193—218
Vorstellen, Fühlen, Wollen von *Jul. Nathan*	219—232
Einige Gedanken für Kant's Aesthetik gegen Empirismus und Realismus von *E. König*	233—250
Ueber das Verhältniss von Naturgesetz und Sittengesetz. Von *H. Siebeck*	321—341
Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburg's. Von *R. Eucken*	342—366
Ueber die ethische Werthschätzung der Eugeneia und des Plutos bei den Sokratikern und Peripatetikern. Von *Alfr. Rausch*	449—491
Bewusst und Unbewusst. Von *Thr. Achelis*	492—518
Bemerkungen zum synthetischen Theile der Spencer'schen Psychologie. Von *R. Lehmann*	577—585
Ueber Wilh. Wundt's Grundbegriff der Seele. Von *E. Wille* .	586—592

II. Recensionen, Referate und Anzeigen.

H. Delff, Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen (von d. Red.)	42—46
G. Teichmüller, Litterarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. (von *H. v. Kleist*)	46—48
Paul Deussen, Das System des Vedânta (von d. Red.) . . .	49—50
Alfr. Weber, Histoire de la philosophie européenne (v. d. Red.)	50—51
W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (von *Rud. Eucken*)	120—128
A. Bolliger, Antikant oder Elemente der Logik u. s. w. (von *J. Kreyenbühl*	128—134
A. Auffarth, Die Platonische Ideenlehre (von *H. Siebeck*) . .	134—140

C. 03

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

FOREIGN BODL:LIBR PERIODICALS

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XX. Band.

I. Heft.

HEIDELBERG,

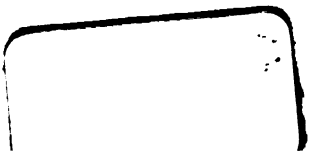
Verlag von Georg Weiss.

1884.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

994

Ser. 26784 d. 95/20



durch die blosse Thatsache desselben das Frühere aus seiner Sicherheit herausgerissen, es wird zur Parteisache, und es hat sich des gegnerischen Strebens zu erwehren, zu einer blossen Secte, einem überwundenen Standpunkt herabgesetzt zu werden, nach der Art, wie auf religiösem Gebiet der neue Glaube den alten aus dem Besitz treibt und zum Aberglauben herabsetzt. Aber das siegreiche Neue entgeht nicht lange der Spaltung. Bald finden sich auf neuem Boden alte Probleme und mit ihnen alte Gegensätze, wenn auch in veränderter Gestalt, wieder ein und entzweien die Gemüther, wie Spinoza und Leibniz nach der gewaltigen Erschütterung durch Kant in Hegel und Herbart wieder aufleben. Oder aber es eröffnet sich innerhalb des Neuen ein Zwiespalt, welcher die Arbeit so zertheilt und die Kämpfenden so erbittert, dass der gemeinsame Boden darüber schier vergessen wird. So geschah es zu Beginn der neuern Philosophie nach der von Descartes herbeigeführten Umwälzung. Durchgehend liegt in der realen Erweiterung und Berichtigung des Wissens Veranlassung zur Parteibildung, und da eine einmal stattgefundene Spaltung fortwirkt, sowie die mannigfachen Bildungen sich durchkreuzen, so muss sich von hier aus die Lage immer mehr verwickeln. Aber dem gegenüber wirkt der Drang, alle einzelnen Gegensätze Einem umfassenden unterzuordnen, ein einziges Entweder-Oder nach allen Richtungen durchzuführen. Nur Einen Schwerpunkt kann Interesse und Arbeit haben, nach diesem wird sich alles übrige zurechtlegen. So sehen wir zu Beginn der Neuzeit, so auch bei Kant alle bisherige Parteiung mit ihren Verästelungen verschwinden vor dem neu sich bildenden Gegensatz: logische Parteien des Mittelalters, metaphysische des Dogmatismus ziehen sich in einen gemeinsamen Hintergrund zurück. Demnach zeigt sich ein Widerstreit in der Bewegung: Drang nach weiterer Verzweigung und Drang nach vereinfachender Zusammenziehung wirken einander entgegen und schaffen immer neue Lagen und Aufgaben.

Den Process steigert ein aus dem Verhältniss der Person zur Partei erwachsender Gegensatz. Die in der Arbeit stehenden können, ohne der Festigkeit ihrer Ueberzeugungen und der Anspannung ihrer Kraft Abbruch zu thun,

Philosophische Monatshef

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrt

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XX. Band.

I. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

FOREI
BODL:LI
PERIODIC

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft I.

	Seite
Parteien und Parteinamen in der Philosophie von *Rud. Eucken* .	1—32
Mein Verhältniss zu Schopenhauer von *Ed. v. Hartmann* . . .	32—42
Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen von *H. Delff.* Rec. v. d. Red.	42—46
Litterarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. von *G. Teichmüller.* Bespr. von *H. v. Kleist*	46—48
Das System des Vedânta von *Paul Deussen.* Angez. v. d. Red.	49—50
Histoire de la philosophie européenne par *Alfr. Weber.* Angez. v. d. Red.	50—51
Eine Entgegnung auf die Recension des Hrn. Prof. Lasson von Dr. *A. Steudel.* — **Replik** des Recensenten	51—53
Litteraturbericht. (*P. Knoodt,* Antisavarese von *Anton Günther,* rec. von *Th. Weber; F. Schultze,* die Grundgedanken des Spiritismus u. s. w., angez. von *Henniger; F. Kirchner,* Katechismus der Psychologie, angez. von dems.; *F. Masci,* Le forme dell' intuizione, angez. von *Barach*)	54—57
Neu eingegangene Schriften	57
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	58—63
Recensionen-Verzeichniss	63—64
Aus Zeitschriften	64

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

77

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

XX. Band.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

lichen Lage und wirkt innerhalb derselben. Es muss Erklärung finden, warum der zu Grunde liegende Gegensatz gerade jetzt zum Zwist führt, warum er gerade diese Gestalt annimmt, und es wird sich diese Erklärung nur von Thatsachen aus gewinnen lassen, welche selber geschichtlicher Natur sind. Als solche geschichtliche Thatsachen betrachten wir aber die grossen Werke und Thaten der Menschheit, die Ergebnisse ihrer geistigen Arbeit, wie den Ausbau der einzelnen Wissenschaften, die Gestaltung ethischer Gemeinwesen, durchgehende Wendungen und Vertiefungen des Innenlebens u. s. w. Von diesen Leistungen und Handlungen dürfen wir behaupten, dass sie die Anlagen und Kräfte des Menschen in verschiedener Weise, nach abweichenden Richtungen in Anspruch nehmen, und wie sich in ihnen die Thätigkeit der Vernunft in anderer Weise verkörpert, so stellt sich von ihnen aus die allgemeinmenschliche Aufgabe verschieden dar; eine jede enthält den Keim einer eigenthümlichen Denkerfassung des Ganzen. Diese verschiedenen Werke und thatsächlichen Richtungen können nun je nach der Zeitlage mit verschiedener Macht auftreten; je reicher etwas ausgebildet ist, je mehr es zur Kraftentfaltung gelangt, einen je hervorragenderen Platz es in dem System menschlicher Zwecke einnimmt, desto mehr wird es die in ihm enthaltenen Principien zur Geltung bringen, desto stärker wird es auf die Ueberzeugung vom Ganzen wirken. Was dagegen in der Zeit wenig entwickelt ist und wenig leistet, das mag auch in der principiellen Schätzung zurückstehen. Da nun in die Philosophie alle einzelnen Wissenschaften und Lebensgebiete einmünden, so wird alle wesentliche Veränderung in ihnen sich auch auf philosophischem Boden bemerklich machen, wie wir das z. B. hinsichtlich der neuern Naturwissenschaft täglich vor Augen haben. Aus diesem geschichtlichen Stande ergibt sich die nähere Möglichkeit eines Gegensatzes und einer Entzweiung der Arbeitenden. Zunächst freilich nur die Möglichkeit, denn von vorn herein ist nicht abzusehen, warum nicht der Mensch als Vernunftwesen alle Interessen umfassen und bei Erhebung über den Druck der geschichtlichen Lage das Verschieden-

artige nach seinem Werthe für die Endzwecke der Vernunft gegen einander ausgleichen könnte.

Er vermag dies auch in gewisser Hinsicht, er vermag es, so lange er sich ausserhalb der Arbeit hält, in Betrachtung oder Genuss das Gesammtgeschehen sich als Object gegenüberstellt und die Ergebnisse in allgemeinmenschlicher Schätzung würdigt. Sobald er aber am Schaffen theilnehmen, in die wirkliche Arbeit eintreten will, ändert sich die Lage. Zu solchem Wirken und Schaffen ist erforderlich, dass eine Verbindung subjectiver Bethätigung mit dem objectiven Inhalt der Welt und des Geisteslebens stattfinde, dass aus der Beschaffenheit der Sache die subjective Kraft gebunden und erfüllt werde: nur wenn die Sache Macht über den Menschen gewinnt, erhebt sich die sonst vage Bethätigung zur Arbeit. Eine solche innere Berührung mit den Dingen, Arbeit in diesem Sinne ist nun aber dem Einzelnen nur auf einem sehr beschränkten Gebiete möglich. Um irgend etwas zu leisten, irgendwo einzugreifen, muss er auf einem besondern Arbeitsfelde Platz nehmen, sich in Reih und Glied stellen, sich ausschliesslich für das Eine oder das Andere entscheiden. Die Bedingtheit des Einzelnen ist hier augenscheinlich: in begrenzten Verhältnissen wurzelt sein Dasein und auf engbegrenzte Kreise erstreckt sich seine Thätigkeit. So geräth er unter den Einfluss der eben geschilderten historischen Lage, der realen Verkörperungen der Arbeit; die in ihnen steckenden Interessen und Principien nehmen sein Denken und Sinnen ein und bestimmen seine Ueberzeugung. Seine Ansicht ist im Wesentlichen Product seiner Arbeit, ähnlich wie auf politischem Gebiete die realen Lebens- und Wirkungskreise mit ihren Interessen und Principien die Meinungen und durch sie die Parteien hervortreiben. So begreift sich aus der Verzweigung realer Thätigkeit die Thatsache verschiedener Stellungnahme in den letzten Fragen.

Aufzuhellen ist jetzt nur noch dies, warum das Mannigfache nicht nebeneinander stehen bleibt, warum es sich feindlich gegen einander wendet. Aber hier liegt die Antwort nahe. Ein gewisser Abschluss ist auf diesem Gebiete der letzten Fragen auch für den Einzelnen unumgänglich nothwendig; er

bedarf, um als Vernunftwesen sein Leben als Ganzes zu führen und aus der Idee des Ganzen das Einzelne zu bestimmen, letzter Ziele und allumfassender Werthschätzungen. Er bedarf für die Hingebung seiner Gesinnung des Glaubens an die Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit seiner Ueberzeugungen. Die Universalität aber, auf die er so gewiesen ist, kann er nur durch Erweiterung des Particularen finden, in welchem er mit seiner Lebensthätigkeit steht. Nicht dass er einfach sein Sondergebiet für das Ganze einsetzt; er wird an jenem die universale Aufgabe zu erfassen suchen, ähnlich wie der Anhänger einer politischen Partei nie darauf verzichten darf, das Gesammtwohl zu vertreten; er wird streben, den engen Kreis zu erweitern und das draussen Liegende mit einzuschliessen. Aber trotz alles Bemühens wird sich nach den verschiedenen Ausgangspunkten alles Folgende verschieden gestalten; es bleibt dabei, dass dasjenige, welches unser Wirken beherrscht, mit ganz anderer Anschaulichkeit und Kraft in unsere Ueberzeugungen einfliesst als das unserer Thätigkeit Fremde. Indem nun aber jeder seine Ueberzeugung als die alleinzutreffende vertheidigt und sie dem Andern gegenüber durchzusetzen sucht, indem ferner Diejenigen sich aneinander anschliessen, welche demselben Arbeitsfelde angehören, wird Parteibildung, Zusammenstoss und Streit unvermeidlich. — So vereinigt sich vieles, um dieses Ergebniss zu beschaffen. Mannigfaltigkeit in der Vernunftaufgabe, geschichtliche Gesammtleistungen mit eigenthümlicher Verkörperung der Thätigkeit, Nothwendigkeit für den Einzelnen, sich an solche Gesammtleistungen anzuschliessen und von ihnen aus seine Ueberzeugungen zu bilden, Drang, diesen Ueberzeugungen Allgemeingültigkeit zu verschaffen, alles das muss hier zusammentreffen.

Bei dem Allen ist namentlich das Zurücktreten des Subjectes mit seiner bewussten oder gar reflectirenden Thätigkeit bemerkenswerth. Wenn die erste Begründung der Parteien in sachlichen — sei es zeitlosen, sei es geschichtlichen — Verhältnissen liegt, so müssen wir sagen, dass dieselben werden und wachsen, nicht sich machen lassen. Wohl wirken die Menschen mit, aber nach einem Gesetze ihres Wesens,

nicht, wie es beim ersten Anblick scheinen mag, nach Gunst und Willkür. Es wird in grossen Persönlichkeiten der Gegensatz durchbrechen und der Kampf sich entzünden, aber er wird nicht aus individuellen Factoren entstehen und in ihnen seine Entscheidung finden. Ebenso wenig auch kann guter Wille, Verträglichkeit der Einzelnen ihn aufheben. Denn die Streitenden erhalten die Aufgabe aus der Lage der Menschheit wie gestellt, sie können und dürfen, was ihnen anvertraut, nicht im Stich lassen. — Auch selbst die Zugehörigkeit des Individuums zu einer Partei wird nicht vorwiegend durch individuelle Factoren bestimmt. Der Einzelne pflegt in ein Arbeitsgebiet hineinzuwachsen und nach der hier genommenen Stellung seine Ueberzeugungen zu bilden. Dass er in besondern Fällen die Entscheidung auch in Widerspruch damit treffe, ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, aber diese Fälle verschwinden im Ganzen.

Weiter enthält die dargelegte Auffassung eine Vermuthung über den Wahrheitsgehalt der einander entgegenstehenden Parteibehauptungen. Existirt in Wirklichkeit ein Zusammenhang zwischen Parteibildung und realen Geschehnissen des Geisteslebens, so wird die Annahme gerechtfertigt sein, dass eine Partei nicht ohne alle und jede Verbindung mit der Wahrheit sein kann. Allerdings darf sie nicht schon ihrem unmittelbaren Bestande nach, nicht in dem bewussten Ausdruck ihrer Thesen Anerkennung verlangen. Aber in den realen Leistungen und Aufgaben, aus denen sie entsprang, wird etwas freilich erst Aufzusuchendes stecken, das wir nicht einfach für nichtig erklären können. Auch für dieses ist nicht sowohl Recht, als geschichtliche Macht dargethan; was, als in gegebener Lage wirksam, durch die Partei seinen bewussten Ausdruck fand, von dem ist noch nicht ausgemacht, dass es unbedingt gelte. Aber wie viel hier immer unsicher bleibt, es wird die Frage durch jene Beziehung auf die thatsächlichen Mächte über den Bereich bloss subjectiver Meinungen hinausgehoben, der Forschung eine Richtung auf sachliche Zusammenhänge gegeben.

Mit dieser relativen Anerkennung einer jeden Partei ist nicht der bequemen Ansicht gehuldigt, dass die Wahrheit

sich zu gleichen Theilen unter die Streitenden vertheile. Dem mag nur so scheinen, wenn der ganze Streit gleichgültig geworden, wenn sich alles principielle Interesse von ihm zurückgezogen hat. So lange aber ein solches Interesse im Spiel steht, wird der Eine in grösserem, der Andere in minderem Rechte sein. Auch geschichtlich finden wir gewöhnlich die eine Partei als die positive, schaffende, die andere als oppositionelle, kritisirende. Nur daran halten wir fest, dass als völlig haltlos und ausgeklügelt auch das weniger Berechtigte nicht zu erachten ist. Allerdings können wir uns dabei der Frage nicht entziehen, ob Alles, was sich als Partei gibt, als solche anzuerkennen ist; es wird eine Kritik der Parteien erforderlich, welche zu ermitteln hätte, inwiefern ein die Gemüther bewegender Gegensatz auf Problemen des realen Geisteslebens beruht, und weiter, inwiefern der gesammte Stand der Parteiung der thatsächlichen geistigen Lage entspricht. Die Gesichtspunkte für eine solche Kritik würden aber aus dem vorher Bemerkten leicht zu gewinnen sein.

In zusammenfassender Betrachtung müssen wir sagen, dass der Widerspruch, den Partei und Parteinahme im Erkennen der ersten Erscheinung nach darbietet, sich als in die Grundlagen des Lebens hinabreichend erweist. Die Erklärung vermag ihn nicht einfach zu beseitigen, sondern nur ihn so weit zu verfolgen, bis er aufhört ein isolirtes Datum zu sein und sich vielmehr in principielle Ueberzeugungen einfügen lässt. Es war ein in der menschlichen Natur angelegter, in der Wirklichkeit zum Ausbruch kommender Widerstreit, auf den vornehmlich das Phänomen mit seinen eigenthümlichen Verwicklungen hinwies. Von der einen Seite wirkt der Trieb nach einer unbedingt wahren, zeitlosen Erkenntniss, ein solches Ziel schwebt von Anfang an dem Streben vor und zu ihm kehrt es aus der Enge des handelnden Lebens immer wieder zurück, von da empfängt die Thätigkeit fortwährende Belebung und Erhöhung. Andererseits aber zeigt sich der Mensch bei dem Uebergange von Vorsatz und Erwägung zu schaffender Arbeit, bei dem Ringen mit dem Gegenständlichen in hohem Grade bedingt und beschränkt, hier werden ihm feste Zusammenhänge gegeben, hier walten Mächte über ihm, die

jenseits seines Willens und seines Bewusstseins liegen. Dass nun beides nicht nebeneinander her zu gehen vermag, sondern dass es an Einer Aufgabe und Thätigkeit gegensätzlich zusammentrifft, das führt zu den Erscheinungen des Parteilebens: dasselbe zeigt ebenso die Enge wie die Weite, die Grösse wie die Kleinheit des Menschen, und zwar nicht von einander getrennt, sondern in Ein Leben und Wirken verbunden.

Diese Auffassung vom Parteileben wird sich in Gesammtaufhellung und präciserer Begreifung der Erscheinungen zu entwickeln und zu bewähren haben. Betrachten wir in solcher Absicht vornehmlich die Wirkung, welche die Handelnden von der Partei aus erfahren. Zunächst ist es nach der vorangehenden Darlegung durchaus verständlich, dass das Bewusstsein der im Kampf Befindlichen vom Gedanken des Streites völlig beherrscht wird. Ist der Gegensatz Hebel der Thätigkeit, so wird er sich vor die Gemeinsamkeit der allgemeinmenschlichen Aufgabe drängen; der Gedanke, an Einem Werke zu arbeiten, geht nicht gerade verloren, aber er wird in seiner Wirkung gelähmt, bis zu schattenhafter Machtlosigkeit verflüchtigt. Auch in dem sachlichen Gehalt dessen, was die Gegner beschäftigt, lässt die Differenz das Uebereinstimmende nicht soweit aufkommen, dass es zu deutlichem Bewusstsein gelangt. Da Jeder das Ganze von sich aus charakteristisch bestimmen will, so darf er nicht zugeben, dass einzelne Theile dem Kampf entzogen und damit das strittige Gebiet eingeschränkt wird. Vielmehr erscheinen von hier aus die einzelnen Streitpunkte als blosse Aeusserungen eines durchgehenden Gegensatzes, auch das thatsächlich Gemeinsame wird nach der Verschiedenheit der Grundüberzeugungen anders gewandt, anders verstanden.

Das alles kann nicht befremden, insofern wir nur auf das Bewusstsein der Kämpfenden achten. Sie müssten die Energie der Thätigkeit herabmindern, wenn sie anders verfahren sollten. Aber das letzte Wort kann damit nicht gesprochen sein, denn wie wäre Bewegung und Kampf, auch in Gedanken, möglich, ohne Zusammentreffen auf Einem Boden, ohne Richtung auf verwandte Ziele? Auch bezeigt sich die Verwandtschaft der Streitenden thatsächlich, sobald unser

Blick sich der Vergangenheit zuwendet; einst unversöhnliche Extreme rücken dem aus ruhiger Ferne Betrachtenden näher und näher zusammen, bis sie beinahe wie verschwistert erscheinen. Dieses Gemeinsame nun, das die Streitenden nicht zu erfassen vermögen, es findet Verständniss von der Sache her, die dem Kampf zu Grunde liegt. Ihrem Realgehalt nach muss die Thätigkeit auf gemeinsamem Boden ruhen, hier muss sich das Mannigfache ergänzen, das Feindliche versöhnen, Bewegung und Kampf müssen von hier als dem Wohl des Ganzen dienend begriffen werden. So erscheint es möglich, sich principiell über den Streit zu erheben, ohne sein Recht zu bekämpfen und die Kraft der Bewegung zu mindern.

Aber nicht bloss die Ansichten, auch die Thätigkeit der Einzelnen hat von der Parteiung eigenthümliche Einwirkungen zu erfahren. Vergegenwärtigen wir uns zur Aufhellung dieses wichtigen Punktes vor allem, was dem Einzelnen durch Eintritt in den Parteikampf an neuem zu Theil wird. Zwischen directen und indirecten Einwirkungen wird dabei zu unterscheiden sein. Dort kommen vornehmlich vier Punkte in Betracht. Der Einzelne tritt in eine andere Stellung zur Sache, indem er sie gegen andere als seine Angelegenheit vertheidigt; er wird durch das Streitverfahren selber zu eigenthümlicher Fortbewegung veranlasst; er verbindet sich Denjenigen enger, welche er als Mitstreiter findet; er erfährt endlich von dem Streitobject, sofern es seine Thätigkeit zusammenhält und richtet, auch für sein Innenleben Umgestaltungen. Diese verschiedenen Einflüsse wirken aber indirect vielleicht dahin zusammen, ein anderes und zwar innigeres Verhältniss des Arbeitenden zu dem Inhalt des sachlich Vertretenen herzustellen; sie alle mögen zu dem Ergebniss beitragen, den Einzelnen über den Standort blosser Reflexion hinauszuführen in ein Denken und Wirken aus der objectiven Bestimmtheit realen Geschehens. Diese indirecte Wirkung würde aber an und mit den directen zu erfassen sein. Betrachten wir nun das Einzelne.

Die Nothwendigkeit, eine Sache kämpfend zu verfechten, enthält einen Antrieb, sich ihrer kräftiger anzunehmen. Das wofür ich streite, wird mir innerlich werthvoller, es wird zu

einem Stück meines thätigen Wesens. Indem sich mein Ich in die Sache hineinlegt, ergreifen und beleben meine Affecte das Problem, dasselbe erhält gewissermassen Fleisch und Blut. Der Gegensatz der Gedanken wird zu einem Kampf von Menschen gegen Menschen. Eine derartige innere Aneignung muss die Kräfte anspannen, den Intellect schärfen. Es wird, um mit Schopenhauer zu reden, der Wille in den Dienst des Intellects gezogen, es wird die Stumpfheit und Gleichgültigkeit überwunden, welche das grösste Hemmniss der Vernunftthätigkeit bildet. Auch insofern wächst die Erregung, als durch Eintritt in den Parteikampf ein Problem ein engeres Verhältniss zu Zeit und Augenblick bekommt. Wenn der Streit als ein eben in dieser Lage zu führender, der Sieg als ein jetzt zu gewinnender gilt, so muss für die Individuen das in ihrer Lebensspanne zu Leistende eine grössere Bedeutung erhalten und zu grösserer Kraftentfaltung anregen. Freilich hat bei dem Allen der Gewinn einen hohen Preis: die Einmischung der persönlichen Interessen wird den intellectuellen Process trüben, indem sie nicht nur den Blick für das Thatsächliche einengt und die Unbefangenheit der Deutung beeinträchtigt, sondern auch die Reinheit der die Arbeit tragenden Gesinnung gefährdet, Kleines und Selbstisches dem Kampf um die Wahrheit zuträgt. Aber mag die Art und Richtung der Thätigkeit der letzten Werthschätzung noch so ungenügend sein: dass erhebliche Kraftaufbietung gewonnen wird, wo sonst träge Ruhe walten möchte, ist unleugbar. Niemand wird das gering schätzen, der nicht in bequemem Optimismus das Ziel von Anfang an als erreicht annimmt.

Es ist aber das neue Verhältniss zur Sache nicht bloss für den subjectiven Antrieb, sondern auch für die inhaltliche Bestimmung der Kraft von grossem Werthe. Ohne Zweifel wird jeder der Streitenden durch Ergreifung der einen Seite als seiner Angelegenheit und durch Identificirung mit derselben dahin gedrängt, sich in die sachlichen Zusammenhänge des Gegenstandes hineinzuversetzen, aus der Sache und ihrer Nothwendigkeit zu denken und zu reden. Nun liegt für den Erfolg der Erkenntnissthätigkeit alles daran,

dass der Forscher den Standort subjectiver Reflexion verlasse, dass er unter den Zwang der Wahrheit komme und ihrer Entfaltung werkzeuglich diene. Natürlich behaupten wir nicht, dass dies nicht anders zu erreichen sei als durch Stellungnahme bei einer Partei. Aber die Partei dürfte das allgemeinste und leichteste Mittel sein, den Einzelnen in irgend welche Beziehung zu objectiven und allgemeinen Aufgaben zu bringen. Indem er die Gesammtthese der Partei wie aus seiner That hervorgehend erfasst, indem er sich müht und darnach ringt, Daten und Beweismittel für sie zu erbringen, wird er auf die der Partei zu Grunde liegenden Principien und Interessen geführt, ja gezwungen, sich in dieselben hineinzuleben. Damit treten in seine Arbeit objective Bestimmungsgründe ein, die ihn zusammenhängender werden denken, sicherer urtheilen, reiner die Consequenzen ziehen lehren als er es aus seiner subjectiven Reflexion vermöchte.

Die Einseitigkeit der so gewonnenen Gestaltung, das unvermeidliche Aufwuchern von Vorurtheilen und Missdeutungen sollen darüber nicht vergessen werden; leicht ist auszumalen, wie viel weiter der Blick, wie viel freier das Urtheil sein würde, wenn sich der Forscher ausserhalb der Parteien hielte. Aber wie nun, wenn dann das Bild des Gegenstandes ein verblasstes würde, wenn die Thätigkeit bei aller subjectiven Erregung nicht zu einem Eindringen in die Sache käme, sondern bei matten Auseinandersetzungen über dieselbe, bei blossem Hin- und Herreden bliebe? Demgegenüber dürfte alle Einseitigkeit und Leidenschaft der Partei als Vortheil erscheinen.

Fragen wir nunmehr weiter, was der Verlauf des Streitverfahrens dem Einzelnen und der Gesammtheit leiste, so wird zu antworten sein: direct wenig, indirect viel. Die Gegner verstehen sich viel zu wenig, entbehren zu sehr eines gemeinsamen Forums, als dass der Eine vom Andern einfach aufzunehmen, von ihm aus sich zu ergänzen vermöchte. Thatsächliches mag man einander zugeben, die principielle Deutung wird Zurückweisung finden. Letztere aber ist es, worauf es im Streit ankommt. Auch wo Einwand und Angriff weiter treibt und wesentliche Umwandlungen veranlasst, wird dies

dem Streitenden selber leicht als blosse Herausstellung eines innerlich schon Vorhandenen erscheinen, zu welcher der Andere nur den gelegentlichen Anstoss gegeben habe. So sieht es aus, als verdankten die Parteien einander nichts. In Wahrheit aber steht die Sache ganz anders. Zunächst zwingt die weit über den Punkt des Zusammenstosses hinaus wirkende Gegenwart des Feindlichen zu steter Selbstkritik, das Eigne bringt sie mit klarerem Bewusstsein zu schärferer Ausprägung. Ferner wird durch den Kampf der sonst leicht abschliessende Horizont offen gehalten; der Verengung gegenüber, zu der das Zurückziehen auf die eigne Partei führt, dient die feindliche zur Erweiterung, so dass das mit dem einseitigen Ausgangspunkt gesetzte Uebel durch den Process, wenn auch nicht gehoben, so doch verringert wird. Mag man ferner selten dazu gelangen, sich über gemeinsame Ergebnisse ausdrücklich zu einigen, es ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass vieles unvermerkt aus dem Kampfe tritt, dass sich die Streitpunkte verschieben, dass die Bewegung des Ganzen fortschreitet. Mag stets die bewusste Thätigkeit an dem haften, was nicht ausgemacht ist, bleibende Ergebnisse können sich als Ertrag für das Ganze trotzdem herausarbeiten. Auch hier übersehen wir nicht die Kehrseite, die viel erörterten Missstände der Betreibung eines Problems als eines Streithandels, die Ersetzung der argumentatio ad rem durch die ad hominem. Aber aufgehoben wird dadurch das vorher Bemerkte nicht, und Vortheil und Nachtheil gegen einander abzuwägen, scheint uns eine überflüssige und unthunliche Sache.

Auch die Rückwirkung, welche der Parteikampf als Ganzes auf die Innerlichkeit der Einzelnen ausübt, ist eingreifender als der erste Anblick zeigt. Nicht nur dass die Partei, wie sie die Menschen in grosse Heereslager trennt, so im kleinern Kreise eng zusammenschliesst und das Bewusstsein einer Stütze gewährt, sie gibt auch mit der Fixirung der Arbeit auf bestimmte Punkte, mit der Anknüpfung an grosse reale Interessen den einzelnen Kräften eine gemeinsame Richtung. Sie steckt ein zusammenhängendes Arbeitsfeld ab und lässt hier die Thätigkeit der Einzelnen förderlich ineinander greifen. So hemmt sie Zersplitterung und hält das sonst Auseinander-

fallende kräftig zusammen. — Dem gegenüber steht der innere Druck, den die Verbindung zur Massenwirkung gegen die Selbständigkeit und Unbefangenheit des Einzelnen ausübt. Das Ziel erscheint leicht wie ein ausgemachtes, die den Parteigenossen gemeinsamen Punkte geben sich mit grösserer Kraft, gelten als sicherer und werden daher auch zuversichtlicher vertreten, als es sonst der Fall sein würde. Wenn aber solches der Partei angehörige für den Einzelnen etwas anderes wird, als es vorher war, so vollzieht sich diese Veränderung, ohne von dem, der sie erfährt, bemerkt zu werden.

Die Wirkung der Partei dringt aber noch tiefer in das Innere ein. Die in ihr stattfindende Zuspitzung der Thätigkeit, die Beherrschung der Gesammtarbeit von den strittigen Problemen, sie muss auch in dem einzelnen Theilnehmer eine Concentration der mannigfachen Denkprocesse auf Ein Ziel herbeiführen, so dass sich, im Hinblick auf dieses, innerlich eine Gruppirung und Abstufung des gesammten Stoffes anbahnt. Wie viel dies bedeute, zeigt die Erwägung, dass alle und jede bahnbrechende Leistung in der Philosophie thatsächlich bedingt war durch Concentration der gesammten Forschung auf Ein grosses Problem: von einem principiell bedeutsamen Punkt aus vollzog sich die Umwälzung des Ganzen. Nun gibt freilich die Partei eine solche Concentration in sehr ungenügender, wir möchten sagen vergröberter Weise. Die Bewegung und Gestaltung geht hier von den äusseren Berührungspunkten aus und wendet sich erst allmälig in's Innere; Entstellung, ja gelegentlich Verkehrung des Sachverhaltes ist dabei unvermeidlich. Aber dem Allen gegenüber bleibt der Gewinn, dass ein leitendes Problem zusammenhaltende und richtende Kraft auf den gesammten Gedankeninhalt ausübt, ein real begründetes Princip engere Verknüpfung und schärfere Ausprägung der einzelnen Acte erzwingt.

In dem Allen erweist sich die Partei vornehmlich nach zwei Seiten hin eingreifend. Sie wirbt für die idealen Aufgaben Interesse und Kraftaufbietung der Einzelnen; sie bringt inhaltlich die subjective Thätigkeit in einen Zusammenhang mit universalen Aufgaben und stellt sie unter die Gewalt der Sache. Die Motive, welche sie erweckt und verwendet, ge-

hören allerdings dem niederen Boden des Individuallebens an; nicht in selbstloser Hingebung an die Wahrheit, sondern um sich und seine These zu behaupten wirkt der Einzelne, und so ist die Kraftaufbietung untrennbar verbunden mit Selbstsucht und Leidenschaft. Die Sache aber, wie sie der Einzelne als Parteimann erfasst, ist unvermeidlich begrenzt; es tritt hier als allein berechtigt auf, was der Ergänzung und Einordnung bedarf; daraus muss Irrung und Unbill folgen. So macht sich der Intellect den Willen oder vielmehr es machen sich die idealen Strebungen die individuellen Kräfte nicht dienstbar, ohne von der Höhe herabzusteigen und dem Niedern erheblichen Zoll zu entrichten. Daher kann die Partei nun und nimmer als reines Gut betrachtet werden. Nur in gegebener Lage, unter der Voraussetzung mangelnder geistiger Thätigkeit und mangelnder Richtung auf die Sache darf sie als erstes Mittel gelten, die Bewegung in Fluss zu bringen. Gegenüber Stumpfheit auf der einen, gehaltlosem Reflectiren auf der andern Seite hat sie zweifellos Bedeutung und Berechtigung. Dazu ist nicht ausgemacht, dass mit der Partei das letzte Wort gesprochen ist. Es bleibt die Hoffnung, dass das Dunkle und Enge, mit dem sie behaftet, dem Menschen nicht unabänderlich anzuhangen braucht, dass er sich fortschreitend von ihm zu befreien vermag, wenn er nur einmal von der geistigen Bewegung ergriffen ist. Sollten wir etwa erwarten dürfen, dass bei fortschreitender Thätigkeit die Wahrheit sich ablöse von den subjectiven Interessen und dem Menschen unmittelbar zur Triebkraft werde? Sollte weiter die Annahme gestattet sein, dass inmitten der Arbeit immer mächtiger der Drang werde, die Thätigkeit auf die Gegenständlichkeit der Dinge und auf die universalen Zusammenhänge der Welt zu richten?

Wie dem sein mag: wenn es in dieser Hinsicht eine Ueberwindung und Versöhnung gibt, so muss sie auch innerhalb des Einzelnen sich wirksam erweisen, nicht ihm jenseitig bleiben. Wir können uns nicht bei dem Gedanken beruhigen, dass über den Theilwelten der Einzelnen eine Bewegung des Ganzen stattfinde, und dass dieselbe durch uns als blosse Mittel und Werkzeuge, etwa als verschiedene Seiten des Gegen-

satzes, fortschreite. Denn fände sich die Erhebung zum Ganzen völlig jenseits unseres Kreises, so würde dasselbe nichts für uns bedeuten, ja uns nicht einmal im Gedanken gegenwärtig sein können. Dass es aber anders steht, dass Idee und Verlangen nach Universalität unmittelbar in uns mächtig ist, dies zeigte das Gesammtphänomen des Parteilebens selber. Denn ohne steten Hinblick auf einen immanenten Drang nach Universalität war es schlechterdings unbegreiflich. Wohl entstand Verwicklung und Widerspruch daraus, dass zur Befriedigung jenes Dranges ungenügende Mittel aufgeboten, für das verlangte Universale in Wahrheit ein Particulares eingesetzt wurde, aber deswegen kann auf das Universale als ein immanent wirkendes nimmermehr verzichtet werden. Wollten wir es dem Einzelnen fernrücken, so würde die ganze Bewegung der Parteien, ja die Partei selbst unverständlich; es wäre nicht abzusehen, warum nicht Jeder ruhig seines Weges ginge, ohne sich um den Andern zu bekümmern, den das Geschick anderswohin gestellt hätte. Wenn wir vielmehr die Partei aus dem Gegensatz der Particularität und Universalität erwachsen sahen, so bezeugt sie als ein dem menschlichen Leben immanentes Phänomen, dass auch jener Gegensatz ein immanenter ist, dass im menschlichen Sinne Leben aus dem Ganzen der Vernunft und Beschränktheit eines individuellen Kreises zusammentreffen und zusammenwirken. Wie das näher zu verstehen und weiter zu verfolgen sei, kann hier natürlich nicht erörtert werden. Jedenfalls wird für den Einzelnen jener Gegensatz zu einem Widerspruch, der sein Leben nie zu reiner Gestaltung und Freude kommen lässt, der andererseits aber eine stete Quelle von Bewegung und Schaffen bildet.

Gehen wir in derartigen Betrachtungen auf die tieferliegenden Probleme und die treibenden Mächte des Parteilebens zurück, setzen wir die Gestaltung der Parteien in enge Beziehung zu den realen Lagen des Erkennens und Lebens, so gewinnt die Geschichte derselben eine eigenthümliche Bedeutung für die Wissenschaft. Was für die erste Ansicht schwankend und zufällig erscheint, das lässt nunmehr sichere Grundlagen und feste Verkettungen vermuthen. Die subjec-

tiven Meinungen, Empfindungen und Erregungen, die für sich klein, ja widerwärtig erscheinen, sie werden der Beachtung werth, indem sie tiefer liegende Vorgänge anzeigen und uns die Spiegelung realer Geschehnisse in Geist und Gemüth der Einzelnen zur Anschauung bringen. Alle verschiedenen Factoren der Parteibildung, wie wir sie erkannten, werden bei der geschichtlichen Betrachtung zur Erörterung kommen. Wir werden hinsichtlich einer Parteiung der Vergangenheit zu fragen haben, welches die zeitlosen Probleme waren, in denen die Möglichkeit des Streites sich begründet, welches die geschichtlichen Thaten und Wendungen, durch die er zur Wirklichkeit wurde, wie es kam, dass die Menschen von dem Probleme ergriffen wurden und sich in feindliche Lager spalteten; das und weiteres wird einzeln für sich und in wechselseitiger Beziehung der Forschung mannigfache neue Einsichten eröffnen, wird wenigstens Dem nicht unwichtige Probleme bieten, der in der Durchforschung und Aufhellung der Innenwelt des Geistes die höchste Aufgabe der Philosophie erblickt.

Nun wird die geschichtliche Bildung und Bewegung der Parteien wesentlich und innerlich nur von der Bewegung der Gedanken aus verstanden werden können, und so würde die Gesammtgeschichte der Philosophie im Hinblick auf diesen Punkt zu durchwandern sein. Es würde sich das unserer Ueberzeugung nach wohl lohnen, aber eine der Art selbständige Behandlung des Gegenstandes würde erheblich weiter ausgreifen und systematischer verfahren müssen, als dass wir dies hier auch nur andeutungsweise berühren möchten. Einen leichtern Zugang zur Sache finden wir beim Ausgehen von den geschichtlich vorhandenen Parteinamen, als der Bezeichnung der Gegensätze. Allerdings ist es dann die Aussenseite, die uns beschäftigt, und es sind lauter einzelne Punkte, aus denen Ergebnisse zu combiniren sind, aber dafür haben wir den Vortheil greifbarer und sicherer Daten; eine bunte, aber darum keineswegs regellose Fülle von Erscheinungen breitet sich unserem Blick aus und reizt zu wissenschaftlicher Verknüpfung. — Ohne Zweifel hat der Rückschluss von dem Parteinamen auf die Partei seine Schwierigkeit. Begriff und Ausdruck fallen keineswegs einfach zusammen. Es können sich

Parteien bilden und lange wirken, ohne einen Namen zu finden; es können umgekehrt zusammenfassende Bezeichnungen versucht und einige Zeit aufrecht gehalten werden, ohne dass begrifflich dazu genügende Veranlassung vorliegt. Indessen ist bei unleugbarer Incongruenz von Wort und Begriff doch irgend welcher Zusammenhang zu vermuthen; das Wort ist ein Wegweiser zum Begriff hin: warum sollte es unstatthaft sein, demselben zu folgen und zu sehen, wie weit wir in der angegebenen Richtung gelangen?

Vor Allem dürfen wir das als ausgemacht annehmen, dass der Gewinn eines Wortes für die Sache keineswegs gleichgültig ist. Das Wort macht die Existenz des Begriffes augenscheinlicher, es drängt dieselbe auch dem Fernerstehenden auf. Was es zusammenfasst, das lässt es nach aussen und auch nach innen in höherm Grade als Ganzes erscheinen. So haben die Namen zweifellos zur Fixirung und Consolidirung der Parteien erheblich beigetragen. — Eine eigenthümliche Verwicklung entsteht aber dabei dadurch, dass die Worte nicht blosse Mittel der Fixirung bleiben, dass sie mehr werden und mehr leisten, als sie ihrer zugegebenen Absicht nach wollen. Das Wort soll, so scheint es, den Gegenstand einfach bezeichnen. Aber innerhalb dieser Schranke bleibt es thatsächlich nur, wenn der Parteiname einer Persönlichkeit, einem Orte, überhaupt einem einzelnen Gegenstand entlehnt ist, der zu dem Begriff nur äusserlich in Beziehung steht. In allen Fällen, wo ein Gattungsname gewählt wird, ist es begreiflich, ja natürlich, in dem Wort eine Charakteristik zu versuchen, Wesen oder Ziele der Partei in dem Namen zum Ausdruck zu bringen. Dies aber wird kaum geschehen können, ohne dass eine Werthschätzung, ein Urtheil, sei es zum Guten sei es zum Bösen, angeregt wird. Es erfolgt das aber, indem allgemein nothwendige oder anerkannt werthvolle Strebungen und Eigenschaften durch das Wort für die eigene Partei mit Beschlag belegt, dem Gegner aber abgesprochen werden. Wer sich als Idealist oder Monist oder Positivist bekennt, will nicht bloss sagen, dass er hierher oder dorthin gehört, sondern er gibt zugleich zu verstehen, dass das von ihm Gewollte das richtige, allen übrigen anzumuthende

sei. Einen Erfolg wird das aber nur haben, wenn das im Wort liegende Urtheil nicht als hinzukommend und problematisch, sondern als untrennbar und anerkanntermassen gesichert erscheint. Das aber kann es nur, sofern es sich wie versteckt und ohne Rechenschaft zu geben einschleicht. Es erhellt daraus, wie viel Affecte die Worte zu erregen vermögen, wie leicht das, was harmloses Werkzeug sein soll, eine vergiftete Waffe wird. Auch das wird verständlich, weswegen so viel über Worte gestritten wird, und dass solcher Streit leicht mehr sein kann als blosser Wortstreit [1]).

Es hat sich aber solche Erregung von Leidenschaften durch die Namengebung im Laufe der Zeit fortwährend gesteigert. Die gebräuchlichen Parteinamen des Alterthums sind mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. „Skeptiker", aus Eigennamen von Personen oder Orten entstanden; etwaige Beinamen der Schulen, wie z. B. Eristiker oder Dialektiker als Bezeichnung der Megariker, haben eine geringere Verbreitung, sind nicht ausschliessend gemeint und enthalten auch im Tadel eher Spott als Gehässigkeit. Dass die Parteiverhältnisse des Mittelalters weit complicirter sind als gewöhnlich angenommen wird, und dass in den Bezeichnungen viel Unbill und Verzerrung steckt, hat Prantl in seiner Geschichte der Logik einleuchtend dargethan. Den eigentlichen Höhepunkt aber erreicht der Streit um Parteinamen in der Neuzeit. Bloss bezeichnende Ausdrücke verschwinden vor den charakterisirenden, und auch dem Grade nach scheint die Leidenschaft zu steigen. Von erheblichem Einfluss war dabei ohne Zweifel die Verbindung ethisch-religiöser Fragen mit allen grossen Problemen, indem hier der Appell an Wille und Gesinnung näher lag. Auch die gegen frühere Zeiten gewachsene Theilnahme grösserer Kreise dürfte zur Entfachung von Leidenschaften mitgewirkt haben.

Gerade diese in den Parteinamen stattfindende Verschmelzung der Affecte mit den Begriffen sichert ihrer Betrachtung ein eigenthümliches Interesse. Indem sie uns den

1) Den Einfluss der termes sentimentaux ou passionnés auf politischem Gebiet hat Bentham (traités de législation I, 13, 9) beredt geschildert.

Hintergrund subjectiven Lebens zeigen, die Stimmungen und Empfindungen, welche die Bewegungen des Denkens begleiteten, bringen sie uns etwas zur Anschauung, was sich sonst leicht als zu flüchtig der Erfassung entziehen möchte. — Man wird übrigens die Parteinamen betrachten können sowohl im Interesse der geschichtlichen Entwicklung der philosophischen Probleme als zur Charakteristik der Träger der Gedanken, der Zeiten, Völker und Persönlichkeiten. Bei jenem Punkte, dem wir uns zunächst zuwenden, wird abgesehen von der Aufdeckung der begleitenden Affecte vornehmlich eine genauere Verfolgung der mannigfachen Einzelfäden, eine präcisere Ermittlung des Anfanges und des Anwachsens der verschiedenen Parteiströmungen zu gewinnen sein.

Dem Gegenstande vermögen wir uns nicht anders zu nähern als von den einzelnen Parteiwörtern aus. Aber allgemeinere Ergebnisse sind dadurch nicht ausgeschlossen, wenn anders wir Beispiele von typischer Bedeutung auswählen und von den einzelnen Daten möglichst zu Gruppen und Reihen aufsteigen.

Beachtenswerth ist zunächst der Ursprung der Parteinamen, das Wann, Wo und von Wem. Oft verräth das Wort, wie sich ein wissenschaftlicher Gegensatz zum Parteikampf verschärfte; aber auch, wo die Partei schon vor der äusseren Fixirung vorhanden war, wird der Gewinn des Wortes gewöhnlich einen neuen Abschnitt, eine Verschiebung der Verhältnisse anzeigen. Die Sympathien und Antipathien, welche dabei im Spiele waren, werden sich in den Ausdrücken manchmal wiederspiegeln. Einige Beispiele zur Veranschaulichung entlehnen wir der Neuzeit. Ihr gehören die Versuche an, für philosophische Ueberzeugungen, welche bei Loslösung von der Kirchenlehre einen religiösen Charakter behaupten wollen, Bezeichnungen aufzustellen. Auf das 16. Jahrhundert weist Deist zurück [1]). Die heftigen Angriffe, welche die neue Rich-

1) Viret (1511—1571) bemerkt in der épître dédicatoire des zweiten Theiles seiner 1564 erschienenen instruction Chrétienne: Il y en a plusieurs, qui confessent bien qu' ils croyent qu' il y a quelque Dieu et quelque Divinité, comme les Turcs et les Juifs. — J'ai entendu qu' il y en a de cette bande, qui s' appellent Déistes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à Athéisme.

tung fand, scheinen eine Zeit lang das Wort auch bei den Freunden discreditirt zu haben; von ihnen dürfte daher der Ausdruck théiste aufgebracht sein, der sich z. B. bei Voltaire in derselben Bedeutung wie sie Deist hatte, sehr oft findet. Später trat bekanntlich eine Differenzirung beider Ausdrücke ein, die einige Festigkeit erlangt hat. Pantheist ist zuerst von Toland (1705)[1]) verwandt, rasch auch von Gegnern ergriffen und nach manchen Schwankungen im 18. Jahrhundert namentlich durch die Beziehung auf den Spinozismus geläufig geworden. Naturalist findet sich 1588 bei Bodin; Rationalist dürfte in der Mitte des 17. Jahrhunderts von England aus aufgekommen sein[2]). Auch in der theoretischen Philosophie sehen wir die Hauptstufen der Entwicklung durch die Ausprägung von Parteiwörtern markirt. Es war die cartesianische Verschärfung des Gegensatzes von Materie und Geist, welche die Fixirung einer Anzahl ihrem Wesen nach älterer Parteibegriffe veranlasste. Bald nach Descartes tauchen auf Materialist (bei Robert Boyle, noch Jordano Bruno bezeichnete diesen Begriff nicht anders als „Democrit und die Epikureer"), Atomist (ebenfalls bei R. Boyle), Hylozoist (Cudworth). Aehnlich veranlassen auch später die grossen Wendungen der Gedanken Bildung neuer Parteinamen; so der Spinozismus, in der Auffassung der Gegner, „Fatalismus", die leibnizische Philosophie „Optimismus". Unserm Jahrhundert ist charakteristisch, dass die Benennung von den Vertretern des Neuern selber mit mehr Reflexion, wenn nicht geschaffen, so doch acceptirt wird. Den Ausdruck „Utilitarier" entlehnte Stuart Mill[3]) freilich einer Novelle Galt's, wo derselbe einen tadelnden Sinn hatte. Aber erst indem er ihn mit Energie ergriff, um der neuen Richtung eine Bezeichnung zu geben, wurde

---

1) S. Boehmer: de Pantheismi nominis origine et usu et notione 1851.

2) S. Lechler Gesch. des engl. Deismus S. 61: „In den State-papers von Clarendon Bd. II, S. XL des Anhangs sagt ein Schreiben vom 14. Oct. 1646: There is a new sect sprung up among them (Presbyterians and Independents) and these are the Rationalists; and what their reason dictates them in Church or state stands for good, until they be convinced with better."

3) S. Selbstbiographie, übers. von Kolb, S. 65.

er ein anerkanntes Parteiwort. „Positivismus" hatte Saint-Simon schon um 1808 gebraucht, ohne ihm aber die spätere technische Bedeutung zu verleihen; diese erhielt es erst durch Comte seit 1824 [1]).

Ist das Wort da, so muss es den Kampf um's Dasein aufnehmen und sich in demselben sein Gebiet erobern. Die nähere Betrachtung dieses Processes mag unter Umständen zeigen, unter welchen Verhältnissen, unterstützender und hemmender Art, sich eine Richtung aufarbeitete, welche Interessen und Leidenschaften sich an die fortschreitende Bewegung knüpften u. s. w. Nicht selten muss das Wort erst seinen Sinn verändern, sich einem wichtigen Begriff anpassen, ehe es zur allgemeinen Verwendung durchdringt. So erging es z. B. dem Terminus „Monist". Wolff, der es schuf, wollte darunter die Anhänger der Systeme verstanden wissen, welche die Welt aus Einem Princip, sei es Geist sei es Körper, begreifen. So wurden unter dem Begriff „Monisten" „Idealisten" und „Materialisten" von ihm zusammengefasst. Diese Zusammenfassung eines sachlich Heterogenen wegen einer bloss formalen Uebereinstimmung war viel zu künstlich, als dass das Wort hätte weite Verbreitung finden können. Erst nachdem es in unserm Jahrhundert im Sinne des Spinozismus Ausdruck einer über den Gegensätzen liegenden Einheit geworden war, konnte es Zugang in das allgemeine Leben erhalten [2]).

Aber auch wenn das Parteiwort Einbürgerung gefunden hat, ist eine Veränderung des Sinnes nicht ausgeschlossen. Dieselbe zu verfolgen hat in dem Fall ein gewisses Interesse, wo sich in der Verschiebung des Wortes eine allgemeinere Verschiebung der Interessen ausdrückt. So ging es dem Terminus Dualist. Es hat denselben zuerst Thomas Hyde in seinem Werke historia religionis veterum Persarum (1700) gebraucht, und zwar dient er hier als Uebersetzung eines arabischen Ausdruckes des Sachrastani, welcher diejenigen,

1) S. darüber Littré: A. Comte et la philosophie positive S. 30.

2) Uebrigens ward das Wort zuerst für die speculative Philosophie Hegels verwandt, erst nach einer Ebbe des Gebrauches erhielt es den jetzt üblichen Sinn.

nichtorthodoxen Parsen bezeichnen sollte, welche die Principien des Guten und des Bösen als zwei gleichewige Wesen annehmen [1]). In Anknüpfung daran verwandten Bayle und Leibniz das Wort. Bei Wolff dagegen bezeichnet es die Richtung, welche Körper und Geist als zwei selbständige Weltgebiete anerkennt, eine Richtung, der sich Wolff selber zugerechnet wissen wollte. So ist der Ausdruck von der Religionsphilosophie zur Metaphysik hinüber gewandert. — Weit grössere Veränderungen hat der Parteiname des Idealismus durchgemacht. „Idealist" dürfte zuerst im 17. Jahrhundert auftauchen, Leibniz hat es (s. Erdmann 186a) im Gegensatz zu „Materialist", wohl in keinem andern Sinne, wie er sonst „formaliste" dem materialiste entgegensetzt (702a). Entsprach hier die Bedeutung des abgeleiteten Wortes dem alten Sinne des Begriffs Idee als urbildlicher Form, so scheint der neue (Idee = Vorstellung) durch Wolff zur Geltung gekommen zu sein. Bei ihm bezeichnet Idealismus die Ueberzeugung, welche alles Sein auf blosse Vorstellung zurückführt [2]) Dem so verstandenen Wort trat nun „Realismus" entgegen, das früher ein Gegenstück zu Nominalismus bildete [3]), das aber in diesem Sinne genügend veraltet war, um eine Umprägung zuzulassen. Diese Lage des 18. Jahrhunderts erhielt eine eingreifende Umwandlung durch Kant. Was bisher einfach als „Idealismus" gegolten hatte, das wird ihm zum „empirischen", „materialen", „psychologischen" Idealismus, dem er sein eignes System als „kritischen", „formalen", „trans-

1) S. nam. Cap. IX S. 164 des angeführten Werkes.

2) S. Wolff psychologia rationalis § 36: Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt adeoque realem mundi et corporum existentiam negant. Charakteristisch ist, dass Wolff Plato gegen die Zugehörigkeit zum Idealismus verwahrt, s. de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis pg. 75, und dass er die Idealisten mit den Skeptikern und Materialisten „drei schlimme Secten" nennt, s. von seinen Schriften S. 583.

3) Dieser Gebrauch findet sich schon bei Albert dem Grossen als ein herkömmlicher (s. Prantl III 99), doch scheinen die Bezeichnungen zur landläufigen Verbreitung erst gegen Ausgang des Mittelalters gelangt zu sein. Der herrschende Ausdruck des Mittelalters ist übrigens realis; realista führt Prantl zuerst bei Petrus Nigri (um 1475) an, s. IV 221.

scendentalen" Idealismus entgegengesetzt, und nun ward das Merkmal der bevorzugten Art des Idealismus bestimmend für die weitere Entwicklung des ganzen Begriffes [1]). Bei mannigfacher Verzweigung, welche diese Entwicklung in den philosophischen Systemen erhält — nicht selten stehen sich hier Idealismus und Dogmatismus entgegen —, umfasst Idealismus im allgemeinsten Sinne alle die, welehe die Sinnenwelt als Erscheinung betrachten. Daneben wirken aber auch die älteren Bedeutungen fort, z. B. bei Herbart, und da sich ausserdem das allgemeine Leben des Wortes bemächtigt und das Verschiedene chaotisch vermengt hat, so ist es so unbestimmt geworden, dass es kaum noch als philosophischer Terminus verwandt werden kann.

Was beim Parteinamen des Idealismus annähernd vorliegt: das Erlöschen eines technischen Sinnes, verdient auch als allgemeines Phänomen einige Erwähnung. Parteiworte können zunächst veralten und verschwinden, weil der Begriff, dem sie dienen, die Menschheit nicht mehr beschäftigt. So werden die Ausdrücke für die logischen Spaltungen des Mittelalters, wie Formalist, Nominalist, Terminist, nur noch in gelehrtem Interesse aufbewahrt. Zweitens geht das Wort unter, weil es für seinen Begriff ungeeignet oder doch weniger geeignet wird als andere. Letzterer Fall liegt vor, wenn in der Neuzeit von Persönlichkeiten gebildete Parteinamen durch charakterisirende ersetzt werden, wenn man statt Democriteer oder Epicureer Materialist, statt Socinianer Rationalist sagt, wenn „Skepticismus" das zu Beginn der Neuzeit vorwiegende Pyrrhonismus verdrängt hat. Zur technischen Verwendung überhaupt ungeeignet wird ein philosophischer Ausdruck vornehmlich durch Ausbreitung und Abschleifung im allgemeinen Leben. Dies findet naturgemäss am meisten auf den Gebieten statt, welche die rein menschlichen Interessen so eng berühren, wie die der Ethik und der Religion. So hatten Ausdrücke wie Fanatismus und Enthusiasmus längere Zeit und

1) Die Umwandlung ward übrigens von den Zeitgenossen wohl bemerkt und öfter bekämpft, s. z. B. Plattner Philos. Aphorismen I 412.

zwar bis in's 18. Jahrhundert einen technischen Sinn [1]); Rigorismus war ursprünglich Bezeichnung einer besonderen Parteirichtung [2]); Egoismus anfänglich als Terminus der theoretischen Philosophie gemeint, durch den vermittelnden Begriff des praktischen Egoismus hindurch scheint es die jetzt übliche Bedeutung erlangt zu haben [3]). Auch der Ausdruck „Nihilismus" dürfte von den Philosophen ausgegangen sein. Bei J. H. Jakobi hat es Schaarschmidt in diesen Blättern aufgewiesen, auch ich kann die Spur nicht weiter zurückverfolgen. Jakobi „schilt" nach seinen eigenen Worten den Idealismus „Nihilismus" (s. Werke III 44). Aus einem philosophischen Schlagwort ward allmählig ein politisches, und zwar scheint sich diese Wandlung zuerst in Frankreich vollzogen zu haben [4]). Dass endlich die neuerliche Verbreitung des Namens auf Turgeniew zurückkommt, ist bekannt.

So geht der Philosophie fortwährend von ihrem technischen Besitze dadurch verloren, dass das allgemeine Leben seine Hand darauf legt; gerade die Wissenschaft, welche ihrer Natur nach den grössten Anspruch auf Universalität erheben muss, kann sich solcher Verkürzung am schwersten erwehren; hier am wenigsten lässt sich ein specifischer Sinn neben dem allgemeineren behaupten.

In anderer Richtung können die Parteinamen Gegen-

---

1) Näheres darüber s. bei Walch Philos. Lexicon 2. Aufl. I 748 ff.

2) Bayle berichtet darüber (dict. 2452): C'est le nom qu' on donne dans le Pays-bas Espagnol aux Jansénistes et aux pères de l'oratoire, et en général à ceux qui suivent les maximes les plus opposés au relâchement de la morale. — La méthode de ces messieurs est nommé le rigorisme.

3) S. Wolff psych. ration § 38: Idealistarum quaedam species sunt Egoistae, qui nonnisi sui, quatenus nempe anima sunt, existentiam realem admittunt, adeoque entia cetera, de quibus cogitant, nonnisi pro ideis suis habent.

4) S. Krug Philos. Handwörterbuch 2. Aufl. (1838) 5. (Supplement-) Band, 2. Abth. S. 82: „Im Französischen heisst auch der ein Nihiliste, der in der Gesellschaft und besonders in der bürgerlichen nichts von Bedeutung ist (nur zählt, nicht wiegt oder gilt), desgl. in Religionssachen nichts glaubt. Solcher socialen oder politischen und religiösen Nihilisten gibt es freilich weit mehr als jener philosophischen oder metaphysischen, die alles Seiende wissenschaftlich vernichten wollen."

stand der Betrachtung werden, indem wir die hervorbringenden Kräfte: Zeiten, Völker, Persönlichkeiten in's Auge fassen. Wie die Schöpfung dieser Namen, die Fixirung der Bezeichnungen eine durchaus eigenthümliche Leistung ist, so gibt sie eine besondere Seite der Thätigkeit zu erkennen und fügt dem allgemeinen Bilde einen charakteristischen Zug ein. Den Unterschied der grossen Epochen berührten wir bei einem speciellen Punkte schon oben (siehe S. 23); hier mag hinzugefügt werden, dass die Fragen, ob viel oder wenig Parteinamen, ob rasche oder langsame Veränderung derselben, welchen Gebieten vornehmlich die Bezeichnungen angehören, nach welchen Richtungen sich in Wahl und Bedeutung der Namen eine Verschiebung vollzieht [1]), wenn auch nicht in selbständiger Untersuchung, so doch im Zusammenhange wissenschaftlicher Arbeit gelegentlich wohl Beachtung verdienen. Die Parteibezeichnungen, die uns jetzt geläufig, lassen sich auf drei Hauptquellen zurückführen: Alterthum (z. B. Skeptiker, Dogmatiker), Beginn der Neuzeit, vornehmlich das 17. Jahrhundert (als stärkste Quelle), und neueste, wir möchten sagen, gegenwärtige Zeit. Unter den modernen Völkern aber ist keins auf diesem Felde productiver gewesen als das englische, hat es doch z. B. allein von der Mitte des 17. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts u. a. folgende Parteinamen geschaffen: Rationalist, Atomist, Materialist, Hylozoist, Dualist, freethinker, Pantheist.

Was die einzelnen Denker anbelangt, so sind es selten die grossen schaffenden Geister, welche Interesse und Zeit dazu finden, neue Parteinamen zu prägen; höchstens dass sie sich bemühen der von ihnen neu aufgestellten principiellen Ueberzeugung einen Ausdruck zu schaffen. Gewöhnlich waren es die Anhänger und Nachfolger, welche die veränderte Lage auch äusserlich in neuen Bezeichnungen zur Erscheinung brachten. So war auf dem Boden der cartesianischen Philosophie die Bildung der hauptsächlichsten Parteinamen. das Werk von Robert Boyle, für die leibnizische Philosophie

1) So zeigen die Parteinamen des Mittelalters das Vorwalten der Logik; durch die Religionsphilosophie geht dann der Weg zur Metaphysik und von ihr einerseits zur Erkenntnisslehre, andererseits zur Naturphilosophie.

gab Wolff eine Fixirung, freilich nicht ohne Vergröberung der Gedanken des Meisters [1]).

Auch in der Verwendung von Parteinamen pflegen hervorragende Denker zurückhaltend zu sein; es ist kein gutes Zeichen für die Schelling'sche Philosophie, dass sie mehr als irgend eins der neueren Systeme mit Parteiwörtern operirt. Beachtung verdient hierbei, inwiefern thatsächlich vorhandene Begriffe von Parteien in Bezeichnungen ihre Verkörperung gefunden haben. Bei Leibniz ist hier zweifellos eine grosse Differenz; es sind meist theologische Parteinamen, die er im Munde führt, während seine Arbeit auf die Ueberwindung universell-philosophischer Gegensätze gerichtet ist. Bei Kant dagegen dürfte auch hier alles, was die Denkthätigkeit innerlich bewegt, seinen völlig entsprechenden Ausdruck gefunden haben. Bei diesen grossen Denkern aber wird man nicht umhin können, von der Behandlung der Parteinamen zu dem Problem der Parteien selber überzugehen. An wenig Punkten möchte sich die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen von ihnen so scharf ausprägen, wie an diesem; man könnte z. B. einen Leibniz und einen Kant hier nicht vergleichen, ohne ein sprechendes Zeugniss von Differenz und Uebereinstimmung beider grossen Männer zu erhalten. Aber in unserm Vorsatz lag es, uns hier auf die Namen zu beschränken.

Ungern verzichten wir darauf, unsere Untersuchung mit allgemeineren Ueberzeugungen zu verknüpfen und unsere Ansichten dadurch sicherer zu befestigen. Namentlich zwei Punkte principiellen Inhalts können nun und nimmer in einer so fragmentarischen Behandlung Aufhellung finden. Was bedeutet jenes Princip der Sache, auf das wir uns zwingend hingewiesen sahen, und wie ist sein Wirken im Menschen zu verstehen? Was soll es ferner heissen, dass ein Gegensatz universaler und particularer Lebensthätigkeit unmittelbar in den Einzelnen hineinverlegt wird, wie ist das zu begründen,

1) Wolff entwarf folgendes Schema der Parteien:

Skeptiker Dogmatiker

Monisten Dualisten

Idealisten Materialisten

Egoisten Pluralisten.

und was folgt daraus für die Gesammtbegreifung des Geistesgeschehens? Aber wenn diese Fragen weitere Erörterung verlangen, und wenn überhaupt die Untersuchung einen zusammenhängenden Hintergrund nicht sowohl erweist als voraussetzt, so können andererseits die Erscheinungen des Parteilebens, zur Einheit verbunden, als Zeugniss für eine eigenthümliche Gesammtanschauung vom Erkennen und vom geistigen Leben dienen, und wenn dabei die Deutung des Streites selbst zum Gegenstande des Streites werden sollte, so wäre immerhin der Gewinn, der aus der Beziehung auf principielle Fragen für einzelnes und ganzes erwächst, unverloren.

Mein Verhältniss zu Schopenhauer.

Von

Eduard von Hartmann.

Wiederholentlich habe ich meine Stellung zu Schopenhauer klargestellt; indess mag der Umstand, dass diese Darlegungen in einer Reihe von Schriften zerstreut sind, dazu beitragen, dass diese Stellung vom Publikum noch vielfach missverstanden wird, und dass z. B. noch jetzt immer neue Bücher erscheinen, in denen meine Philosophie schlechtweg unter „Schopenhauerianismus" oder „Schopenhauer'sche Schule" rubricirt wird. Es dürfte desshalb nicht überflüssig sein, die Unterschiede meiner Philosophie von der Schopenhauer'schen kurz zusammenzufassen.

Schopenhauer sagt (vierfache Wurzel S. 51), dass „man von allen guten Göttern verlassen sein müsse", um einem erkenntnisstheoretischen Realismus zu huldigen, und erklärt es für den Cardinalfehler Kant's, dass er das Ding an sich für etwas die Sinnlichkeit Afficirendes, also causal auf uns Wirkendes gehalten habe; statt dessen sucht er selbst dem Ding an sich auf einem ganz andern Wege, von innen her, beizukommen. Ich habe diesen Weg Schopenhauer's als verfehlt nachgewiesen [1]), und den von ihm verworfenen Weg Kant's

1) Vgl. meine Schrift: „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus", 2. Auflage, Berlin 1875, S. 46—50.

als den allein zum Ziele führenden aufrecht erhalten, dessen weitere Verfolgung eben zu dem von Schopenhauer verurtheilten erkenntnisstheoretischen Realismus führt. Schopenhauer lässt nur die idealistische Seite der Kant'schen Erkenntnisstheorie gelten, ich nur die ihr widersprechende realistische Seite derselben; er kennt nur immanente, ich kenne nur transscendente Causalität (transsc. Real. 95—104); wir sind also in erkenntnisstheoretischer Hinsicht völlige Antipoden.

Da Schopenhauer mit Recht Zeit und Raum für das alleinige principium individuationis erklärt, so fällt vom Standpunkt seines subjectiven Idealismus alle Vielheit ausschliesslich in den subjectiven Schein der individuellen Auffassung, während das wahrhaft Seiende von der Vielheit unberührt bleibt. Schopenhauer ist also abstracter Monist, während ich concreter Monist bin. Zwischen dem abstract Einen Wesen und der subjectiv-idealen Erscheinungswelt des Bewusstseins steht bei mir die objectiv-reale (erkenntniss-theoretisch-transscendente) Erscheinungswelt der vielen Individuen, für welche in Schopenhauer's abstractem Monismus gar kein Platz ist; wenn er gleichwohl eine innere Entfaltung des Einen Willens in viele unzeitliche Willensacte, oder intelligible Gattungs- und Individual-Charaktere, oder platonische Ideen lehrt, so thut er es im Widerspruch mit seinem Grundsatz, dass erst durch Raum und Zeit die Vielheit ermöglicht sei. Die Schopenhauer'sche Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter verwerfe ich ebenso wie die Lehre von der transscendentalen Freiheit des Ersteren und den Begriff eines ewigen, d. h. unzeitlichen Actes; auch leugne ich die Möglichkeit, sich bei einer Ideenwelt als Inhalt des absoluten Willens irgend etwas zu denken, wenn Zeit und Raum von dem Inhalt der Ideen ausgeschlossen sind, und bestreite, dass ein blinder ideenloser Wille sich aus sich selbst zu einer Ideenwelt entfalten könne, wenn ihm nicht von vornherein die Idee als gleichberechtigtes Princip zur Seite steht und beide als Functionen eines und desselben absoluten Subjects untrennbar vereinigt sind. Dem Schopenhauer'schen Willensmonismus oder Pantheismus stelle ich somit einen

Geistesmonismus oder Panpneumatismus entgegen, und gewähre innerhalb des concreten Monismus dem berechtigten Individualismus einen Spielraum, wie er in Schopenhauer's abstractem Monismus ohne Widerspruch niemals eingeräumt werden kann. Die Vernunft, das Logische entsteht nach Schopenhauer erst mit dem Intellect aus dem Organismus, speciell aus dem Gehirn, ist also eine tertiäre, und noch dazu accidentielle Erscheinung des an sich vernunftlosen, alogischen Weltwesens; bei mir hingegen ist die Vernunft das logische Formalprincip der mit dem Willen untrennbar geeinten Idee und regelt und bestimmt als solches den gesammten Inhalt des Weltprocesses ohne Rest. In metaphysischer Hinsicht stehe ich also in den wichtigsten Punkten in entschiedener Opposition zu Schopenhauer, und stehe solchen Denkern weit näher, welche, wie Eckhart, Böhme und Schelling, den Willen zwar als eines der wichtigsten Principien im Absoluten anerkennen, aber nicht, wie Schopenhauer, als das einzige und absolute Princip aufstellen.

Wem die Zeit ein bloss subjectiver Schein ist, für den kann die Geschichte keinen Werth haben, für den muss jeder Glaube an Entwicklung und Fortschritt als Illusion gelten. Schopenhauer's subjectiver Idealismus bedingt auf diese Weise seine grenzenlose Missachtung der Geschichte, seine schlechthin unhistorische Weltanschauung; die Geschichte ist ihm nur der wüste, wirre Traum der Menschheit, in welchem die Phantasie sich um sich selbst im Kreise dreht, eine zweck- und ziellose Scheinbewegung, bei welcher selbstverständlich nichts herauskommen kann. Rettung aus diesem feurigen Kreislauf geträumter Nöthe und Aengste gibt es nur für den Einzelnen, nicht für das Ganze, weil der ewige Wille zum Leben unberührt vom Entstehen und Vergehen des Einzelnen seinen Lebenstraum in unendlicher Dauer weiter träumt. Dem gegenüber huldige ich der historischen Weltanschauung in dem Maasse, dass mir mein „Historismus" schon mehrfach zum Vorwurf gemacht worden ist, und sehe das Heil nur in der providentiell geleiteten Entwicklung des Ganzen, welche der Einzelne durch selbstsüchtiges Salviren seiner Person nicht fördert sondern schädigt.

Mit der blossen Subjectivität der Räumlichkeit verliert unsere Auffassung der Natur jede Wahrheit; was nach dem Wegfall an Gestalt und Bewegung von der Natur übrig bleibt, sind Willensacte von einem für uns undefinirbaren Inhalt, an denen also für uns nichts mehr erkennbar bleibt als die überall wiederkehrende abstracte Qualität, Wille zu sein. Jeder Versuch, inhaltliche Unterschiede anzugeben, würde schon wieder auf räumliche und zeitliche Bestimmungen führen, also inadäquat, d. h. unwahr sein. Was in Wahrheit untheilbare Einheit ist, der Naturwille, erscheint uns als Vielheit; in diesem subjectiven Schein der Vielheit schimmert aber, weil er doch nur optisch auseinandergezogene Einheit ist, die Einheit als harmonischer Zusammenhang der Vielen und Einheit der Beziehungen hindurch. Alles passt und klappt zusammen, unabhängig von Ort und Zeit, wo es sich befindet, also auch unabhängig von Früher oder Später; das Passen des Späteren zum Früheren erscheint als Causalität, das Passen des Früheren zum Späteren als Teleologie (W. a. W. u. V. I § 28). Danach verstehen wir eigentlich gar nichts von der Natur, und dasjenige, was wir davon zu verstehen glauben, der kausale Mechanismus und die Teleologie, ist reiner Missverstand, denn es gehört nur unserer subjectiven Auffassung an. Zu dieser Naturphilosophie steht die meinige in diametralem Gegensatz, indem sie die Natur, wie die Wissenschaft sie mehr und mehr erkennen lehrt, als objectiv-reale, raumzeitliche Erscheinung, als eine von jeder bewussten Perception unabhängige Manifestation des Weltwesens aufrecht erhält und in dem naturgesetzlichen Mechanismus das reale Mittel zur Verwirklichung der Natur-Teleologie erkennt. Bei Schopenhauer findet sich der Intellect, der Geist, nur per accidens als Parasit am Naturwillen ein; bei mir ist die Natur die teleologische Vorstufe und der Sockel des Geistes, der Naturprocess providentielles Mittel für den Lebensprocess des Geistes, und die natürliche wie die sittliche Weltordnung letzten Endes nur zwei Seiten der absoluten teleologischen Weltordnung.

Schopenhauer's ästhetischer Idealismus ist, wie ich anderwärts gezeigt habe, in seinem princiellen Theile eine populärisirende Wiederholung des Schelling'schen, nur mit dem

Unterschiede, dass der metaphysische Idealismus aus Schelling's absolutem Subject-Object sich naturgemäss entwickelt, auf dem Boden der Schopenhauer'schen Willensmetaphysik aber eine Ungereimtheit ist. Die einzige principielle Abweichung von Schelling's Idealismus ist Schopenhauer's Lehre, dass die Musik unmittelbare Darstellung des Willens mit Umgehung der Ideen sei, und gerade diese Lehre halte ich für völlig verfehlt. Wenn im Uebrigen mein ästhetischer Idealismus mit demjenigen Schopenhauer's und Schelling's übereinstimmte, so würde doch der Prioritätsanspruch Schelling's gewahrt bleiben müssen; in der That aber unterscheidet sich mein ästhetischer Idealismus von jenem abstracten als ein concreter (ganz analog wie mein metaphysischer Monismus). Der abstracte Idealismus einer ewig starren, sich selbst gleichen, schlechthin jenseitigen, gespenstischen Ideenwelt, wie er sich bei Schelling und Schopenhauer darstellt, bleibt in metaphysischer Hinsicht auch bei Hegel noch abstracter, überweltlicher Idealismus, aber theils ist die Seite der Immanenz hier stärker betont, theils geräth die Ideenwelt in ihrer Jenseitigkeit aus der platonischen Starrheit in den Fluss der Bewegung, und in der Hegel'schen Aesthetik ist das Bestreben unverkennbar, die flüssig gewordene Idee mehr und mehr als eine rein immanente, nur in der Realität actuelle, aufzufassen. Diesem ästhetischen Idealismus Hegel's und seiner Schule (Vischer, Rosenkranz, Carriere, Schasler) steht mithin der meinige entschieden näher als demjenigen Schelling's und Schopenhauer's, sowohl in principieller Hinsicht als auch in Bezug auf die Philosophie der Kunst im Einzelnen.

Noch grösser als in der theoretischen sind in der practischen Philosophie die Differenzen.

Wer die Zeit für bloss subjectiv hält und demgemäss alle Entwicklung leugnet, der muss es für Thorheit halten, die Welt fördern oder verbessern zu wollen, ebenso wie derjenige, welcher den Charakter für unabänderlich hält, es für verlorene Mühe erachten muss, sich mit Erziehung Anderer oder gar mit sittlicher Selbstzucht zu plagen. Demgemäss geziemt dem Weisen nach Schopenhauer nur eine Resignation, welche ihn selbst und die Welt laufen lässt, wie sie eben sind, und höchstens

im geistigen Verkehr mit den grossen Denkern und Dichtern aller Zeiten einem verfeinerten Epikureismus huldigt. Mir erscheint ein solches schöngeistiges Schmarotzerleben unsittlich, weil jeder Einzelne die Pflicht hat, seine Kräfte im Dienste des Ganzen zu bethätigen; der Quietismus, als die in ein System gebrachte natürliche Trägheit, gilt mir als ein principiell unsittlicher Standpunkt, weil er die grundsätzliche Verleugnung aller positiven Pflichten sanctionirt.

Schopenhauer's Ethik ruht auf seinem Monismus, d. h. sie wurzelt in der Anerkennung der Wesenseinheit der Individuen unter einander trotz der Vielheit ihrer Erscheinung. Wer in dem Wesen des Nächsten sein eigenes Wesen erkennt, wird dem Nächsten nicht mehr Unrecht thun, um sich einen phänomenalen Gewinn zu verschaffen. Die hohe Bedeutung dieses monistischen Moralprincips habe ich in meiner „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" (S. 782—797), gewürdigt, aber auch die Unzulänglichkeit desselben in seiner Isolirung nachgewiesen. Bei Schopenhauer kommt dieses Princip überhaupt nicht über negative Leistungen (Verhinderung des Unrechtthuns) hinaus, und schon die Verminderung des Leides des Nächsten, welche doch auch nur eine negative Leistung genannt werden könnte, gehört einer bloss esoterischen Auffassung der Moral an, ebenso wie der Gefühlsreflex dieser Consequenz des monistischen Moralprincips, das Mitleid, dessen Unzulänglichkeit und Dürftigkeit ich scharf kritisirt habe (Phän. S. 217—240). Aus esoterischem Gesichtspunkt ist nämlich nach Schopenhauer die Steigerung der Leiden der für die Meisten unersetzliche Weg zum Heil, und wenn man auch nicht soweit gehen will, die Steigerung des Leides des Nächsten als ein für sein Seelenheil erspriessliches und deshalb verdienstliches Thun anzuempfehlen, so muss doch jedenfalls die Verminderung des Leides verboten werden als ein Thun, das ihn von dem Heil entfernt (Phän. S. 41—46). Die esoterische Ethik Schopenhauer's bezieht sich ausschliesslich auf die Selbsterlösung des Individuums, lässt also dem monistischen Moralprincip keinen andern Raum als die Abwehr des Unrechts gegen Andere. Bei mir hingegen wird einerseits das monistische Moralprincip in das religiöse (der Wesenseinheit mit

Gott) und mit diesem in das Moralprincip der absoluten Teleologie aufgehoben, anderseits erhält dasselbe in dem hingebungsvollen Wirken des Einzelnen an den Process des Ganzen erst seine positive ethische Verwerthung, die ihm bei Schopenhauer fehlt.

Die esoterische Moral Schopenhauer's ruht nun auf dem metaphysischen Pessimismus in Verbindung mit dem subjectiven Idealismus; der erstere stellt (bei dem Mangel jeglicher teleologischer Weltordnung) die Abkehr des Willens vom Leben dem Individuum als einzige sittliche Aufgabe, der letztere lässt diese Aufgabe für das Individuum lösbar scheinen. Zur Abkehr des Willens vom Leben genügt aber nicht der Quietismus allein, es muss auch die Askese hinzutreten, mindestens in der Form des freiwilligen Verhungerns; durch die Askese soll der Wille wurzelhaft aufgehoben, d. h. der intelligible Charakter und mit ihm die transscendentale Wesenheit des Individuums annullirt werden. Mir hingegen gilt die individuelle Flucht vor dem Leben und seinen positiven ethischen Aufgaben als unsittlich, die Askese also als noch unsittlicher als der Quietismus, ganz abgesehen davon, dass ich sogar auf dem Boden des subjectiven Idealismus den Glauben für irrthümlich halten muss, durch Askese etwas Anderes als durch den natürlichen Tod des Individuums erreichen zu können, nämlich das Aufhören einer Erscheinung, durch welche das Wesen als solches gar nicht berührt wird.

In der Religionsphilosophie steht Schopenhauer ganz auf indischem Boden und erkennt das Christenthum gerade nur insoweit an, als es in den mönchisch-asketischen Erscheinungen seiner katholischen Vergangenheit indische Vorbilder wiederholt. Für eine positive Würdigung des Judenthums und des Protestantismus fehlt Schopenhauer jeder Sinn; das Inderthum ist ihm sozusagen die absolute Religion. Die Religionsphilosophie erschöpft sich ihm in der individuellen Willensverneinung auf dem Wege des Quietismus und der Askese; zur Gewinnung eines religiösen Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem absoluten Weltwesen fehlt bei ihm jeder Anlauf. Meine Religionsphilosophie hingegen basirt ganz wie die christliche auf diesem religiösen Verhältniss und perhorres-

cirt dasjenige am Christenthum, was für Schopenhauer das allein sympathische daran ist: die asketische Weltflucht, steht also dem Protestantismus näher als dem Katholicismus und dem Christenthum näher als dem Judenthum. Sie strebt eine Synthesis zwischen dem christlichen Theismus und dem indischen abstracten Monismus auf der Basis des concreten Monismus an und steht demgemäss denjenigen christlichen Theologen am nächsten, welche den christlichen Theismus pantheistisch zu interpretiren suchen, wie z. B. Meister Eckhart und seine Schule oder der speculative Protestantismus der neuhegel'schen Richtung (Biedermann und Pfleiderer). Auf religionsphilosophischem Gebiete fehlt es zwischen Schopenhauer und mir an jeder positiven Berührung; die einzige negative liegt darin, dass wir die beiden einzigen speculativen Philosophen sind, welche offen ausserhalb des christlichen Theismus Stellung nehmen und diesen für eine zu überwindende und ideell bereits überwundene Position erklären. Aber auch bei dieser negativen Berührung besteht der wichtige Unterschied, dass Schopenhauer den jüdisch-christlichen Theismus einfach als falsch verwirft, während ich ihn als unentbehrliche und allerwichtigste Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit und als aufzuhebendes Moment behandele.

Ich komme schliesslich zu dem Pessimismus als zu demjenigen Punkte, welcher am meisten dazu beigetragen, den Standpunkt Schopenhauer's und den meinigen zusammen zu werfen. Hierbei ist der empirische und der metaphsyische Pessimismus zu unterscheiden, von denen der erstere auch in vielen anderen Standpunkten z. B dem christlichen und dem Kantischen zu finden ist, während der letztere allerdings ausser im Inderthum nur von Schopenhauer, einigen seiner Schüler und mir vertreten wird.

Der empirische Pessimismus ist bei Schopenhauer nicht vom metaphysischen gesondert, sondern wird mit diesem zugleich deductiv aus zwei falschen Voraussetzungen abgeleitet: aus der Blindheit und Vernunftlosigkeit des absoluten Weltwesens und aus der Negativität der Lust. Nebenbei besteht der empirische Pessimismus bei Schopenhauer nicht aus einer nüchternen sachlichen Erwägung der axiologischen Probleme

sondern theils aus hypersensitiver Weltschmerzlichkeit, theils aus grämlicher intoleranter Entrüstung über die Schlechtigkeit der Menschen, ist also nach beiden Richtungen unwissenschaftlich und unphilosophisch. Von diesem gefühlsmässigen Stimmungspessimismus sticht der verstandesmässige empirische Pessimismus Kant's wohlthuend ab, welcher sich zugleich mit einem teleologischen Optimismus der Entwicklung verbunden darstellt und mit Hülfe dieser seiner Kehrseite den quietistisch-asketischen Consequenzen des Schopenhauer'schen Stimmungspessimismus vorbeugt. In allen diesen Punkten stimmt mein empirischer Pessimismus mit demjenigen Kant's überein, welcher von Schopenhauer bloss corrumpirt worden ist[2]). Von mir wird, wie von Kant, der eudämonologische Maassstab nur deshalb an die Welt angelegt, um zu zeigen, dass er nicht der rechte Maassstab sein kann, weil er einen negativen Werth der Welt ergibt, dass vielmehr der wahre Maassstab, an dem die Welt bemessen werden muss, der teleologische, d. h. für uns Menschen der ethische ist. Den ethischen Werth des empirischen Pessimismus aber suche ich lediglich darin, dass er es dem Menschen practisch erleichtert, sich zu der teleologisch oder ethisch von ihm geforderten Selbstverläugnung zu erheben. Von einer solchen ethischen Verwerthung des empirischen Pessimismus im Unterschied von dem metaphysischen findet sich bei Schopenhauer keine Spur; dagegen ist bei ihm der Inhalt der esoterischen Ethik ganz und gar vom metaphysischen Pessimismus bedingt, während bei mir weder der metaphysische noch der empirische Pessimismus den geringsten Einfluss auf den Inhalt der Ethik hat, der ausschliesslich durch die Teleologie bestimmt wird.

Bei Schopenhauer wird der metaphysische Pessimismus aus dem metaphysischen Grundprincip des blinden unvernünftigen Willens deducirt; bei mir wird er aus dem empirischen Pessimismus in Verbindung mit dem metaphysischen Monismus inductiv erschlossen. Dieser Unterschied ist von

2) Vgl. meine Schrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (Berlin 1881) und meinen Aufsatz: „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?" in den „Philosophischen Monatsheften" 1883, Heft 8.

grösster Bedeutung: denn jeden formell richtig abgeleiteten Bestandtheil eines deductiven Systems muss man wohl oder übel mit in den Kauf nehmen, sobald man das Grundprincip annimmt; aber in einem inductiven System kann Jeder soweit im Aufbau der Pyramide mitgehen, als es ihm passt, und hernach eine andere Spitze nach seinem Belieben darauf setzen. So kann man sehr wohl mein ganzes System, einschliesslich der Vereinigung von empirischem Pessimismus und teleologischem Optimismus, acceptiren, und doch seine letzte Spitze, den metaphysischen Pessimismus sammt seinen metaphysischen Consequenzen ablehnen, ohne dass dadurch der Unterbau und der mittlere Theil der Pyramide alterirt wird. Wäre es mir mehr um äusseren Erfolg als um die Wahrheit zu thun gewesen, so hätte ich nur so pfiffig zu sein brauchen, in meinen drei Hauptwerken die verhältnissmässig wenigen bezüglichen Stellen fortzulassen und einer posthumen Veröffentlichung aufzubehalten; man würde die Lücken gar nicht bemerkt haben. Jetzt ist es immer wieder diese metaphysisch-pessimistische Spitze des Systems, mit der man mein ganzes System verurtheilen und verwerfen zu können glaubt; und doch wäre dies nur dann zulässig, wenn mein System kein inductives sondern ein deductives wäre.

Diese letzte inductive Spitze, welche so gänzlich einflusslos auf den gesammten übrigen Inhalt des Systems ist, wird nun auch als Merkmal benutzt, um mein System mit dem Schopenhauer'schen in einen Topf zu werfen; wie dem Schopenhauer'schen subjectiven Phänomenalismus der Glaube an die Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung, so entspricht meinem objectiven Phänomenalismus der Glaube an die Möglichkeit einer universalen Willensverneinung, und dieser Parallelismus des negativen Endziels dort im Individualleben hier im Weltprocess soll hinreichen, beide Systeme in gleicher Weise des „Nihilismus", im metaphysischen Sinne des Worts zu bezichtigen. Dabei wird aber der himmelweite Unterschied übersehen, dass bei Schopenhauer der metaphysische Pessimismus und die Aufgabe der Willensverneinung der alleinige ethische Gehalt des Individuallebens ist, während bei mir der metaphysische Pessimismus und das schliessliche Erlöschen des

Weltprocesses etwas ist, was uns Menschen in den nächsten Jahrtausenden practisch noch gar nichts angeht, also sozusagen bloss eine theoretische Doctorfrage darstellt. Bei Schopenhauer hat der Mensch täglich und stündlich danach zu trachten, wie er den Fehler des absoluten Willens, ihn geschaffen zu haben, wieder gut mache; bei mir hat der Mensch die positiven teleologischen Aufgaben, zu denen das Absolute ihn in die Welt gesetzt hat, opferwillig zu erfüllen, unbekümmert darum, wohin die Vorsehung den Weltprocess nach unabsehbarer Zeitferne lenken werde. Mag der Optimist sich an der Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter der Zukunft erfreuen, der Pessimist sich mit der Hoffnung auf eine endliche Universalerlösung trösten: diese nebelhaften Perspectiven auf eine unbestimmte Ferne werden sicherlich bei beiden zu den übrigen Motiven der Sittlichkeit sehr wenig in's Gewicht fallende Motive hinzufügen, während bei Schopenhauer die ganze Motivation zur Durchführung der Askese aus dem metaphysischen Pessimismus und der Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Willensverneinung des Individuums geschöpft werden muss. Der Anhänger meines Systems ist in seinem systemgemässen practischen Verhalten von dem Optimisten gewöhnlichen Schlages, wofern derselbe nur Teleologe ist, nicht zu unterscheiden; der Anhänger des Schopenhauer'schen Systems hingegen ist ein Fremdling in der gesammten modernen occidentalischen Kultur und kann sich nur am Ganges heimisch fühlen.

Ueber den Weg zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen. Eine Confession von *Hugo Delff*. Leipzig, Fr. W. Grunow. 1882. (IV, 147 S.) 8°.

Vorliegende Schrift ist weder, wie man aus dem ersten Theile des Titels schliessen könnte, eine wissenschaftliche Erkenntnisstheorie, noch wie man aus dem zweiten Theile des Titels entnehmen möchte, ein blosses Glaubensbekenntniss des Verfassers. Sie nimmt wohl an beiden Characteren Theil, kann aber im Grossen und Ganzen nur als eine mit starken Protesten gegen Andersdenkende und einigen

nicht streng zur Sache gehörigen Zuthaten versehene Kundgebung lehrhaften Inhalts angesehen werden, worin der Verfasser, ohne sich an eine strengere methodische Entwicklung zu binden, dasjenige, was er als die Grundlagen einer gesunden, wahrhaft menschlichen Weltanschauung und Lebensführung betrachtet, in beredter und eindringlicher, wenn auch nicht immer klar durchsichtiger Weise darlegt. Dabei nun muss Ref. gleich das Bedauern aussprechen, dass der Verfasser den vielen schönen und wahren Gedanken, welche er in seinem Buche kundgibt, durch die Masslosigkeit seiner Polemik geschadet hat. Geht er z. B. doch so weit, die Logik mit ihrer Lehre vom Schliessen und Beweisen als ein Hinderniss wahrer Erkenntniss zu bezeichnen, den Gegensatz von Wesen und Erscheinung, von dem nicht nur jede wissenschaftliche, sondern überhaupt jede wahrhafte Erkenntniss ausgehen muss und thatsächlich ausgeht, zu verfluchen, die Naturwissenschaft zu beschuldigen, dass sie uns „eine erträumte Welt darstelle, deren Urheber der allerseichteste Verstand ist" und am Schluss die Philosophie selbst in Bausch und Bogen zu verwerfen, weil sie im Wesentlichen „in lauter Umschreibungen bestehe, in denen sie beständig in pompösen Bogenlinien um den lebendigen Kern der Sache herumbalancire, während sie da, wo sie auf das Leben sich bezieht, und auf dieses wirken will, schlechtweg die Summe des historischen Gewissens der Menschheit auf eine allgemeine, aller eigenthümlichen Kraft und Bestimmtheit entleerte Weise reproducirt etc. etc." — Auslassungen, deren grossartige Uebertreibung abschreckend auf den Leser wirken muss. Gleichwohl kann Ref. nicht umhin zu bekennen, dass, wenn er auch Herrn Delff nicht zu seinem Führer auf dem Wege zum Wissen und zur Gewissheit machen kann, er doch in vielen Stücken mit ihm mehr oder weniger lebhaft sympathisirt. Dass sich die wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit vielfach in falscher Richtung bewegen, und Manche, welche heutzutage in der gelehrten Litteratur das grosse Wort führen, in gewaltige Irrthümer verstrickt sind und sogar von ganz falschen Grundlagen ausgehen, das lässt sich leider nicht leugnen. Dass daher aus dieser Art von Wissenschaft der Menschheit mehr Schaden als Nutzen er-

wachse, ist auch gewiss, zumal die zerstörenden Elemente unserer Zeit an sie anknüpfen. Sicherlich wird man dem Verfasser ferner Recht geben müssen, wenn er behauptet, dass eine lebendigere Auffassung der Natur und vor allen Dingen eine herzlichere Aneignung der Wahrheiten des Christenthums von Nöthen sei, damit den vielen Leiden, Mängeln und Verirrungen, an denen unsere Zeit krankt, abgeholfen werde. Darin gibt also Ref. dem Verfasser vollständig Recht, aber er vermag nicht einzusehen, dass dies Ziel auf dem Wege einer summarischen Verdammung der Naturwissenschaft und der Philosophie selber erreicht werden könne. Auch ist kaum zu glauben, dass der Verf. diese Verdammung so ernst und unbedingt nimmt, wie seine Worte lauten. Indem er sich in der Vorrede auf Hamann und Jacobi beruft, hat er im Allgemeinen die Richtung angedeutet, in der seine Argumentation sich bewegt. Er verlangt vor allen Dingen ein Sichlosmachen von der rein abstracten Auffassung der Dinge, fordert im Gegensatz dazu ein Geltendmachen der intuitiven Erkenntniss, welche aus der unmittelbaren Empfindung stammt und sich als productive, das Wesen der Sache umfassende Anschauung darstellt, indem sie, ohne sich auf hohle apriorische Construction einzulassen, vielmehr als wahre Erfahrung den Glauben und die Evidenz mit sich bringt. Diese Erkenntniss soll nach Delff künstlerisch das Ganze begreifen, und aus diesem das Einzelne und Besondere entwickeln, „den Kern der Sache, den inneren Zusammenhang und das Wesen ergreifend, daher auch nicht successiv, sondern gleichsam ohne Zeitfolge im Moment zum Resultat hindurchdringend." Es ist dies nach Goethe'schem Ausdruck das Wesen des Aperçu, von dem dieser sagt, „dass in der Wissenschaft Alles auf das ankomme, was man Aperçu nennt, auf ein Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegt." Und diese innere Beziehung des Geistes zur Sache als dem Gegenstand der Erkenntniss lässt Delff aus der Tiefe des Gemüthes geboren werden, wie er denn überhaupt den Philosophen (denn um diesen handelt es sich bei ihm im Grunde doch trotz der angeblichen Verwerfung der Philosophie) mit dem Neuplatoniker zu reden als den Priester des All be-

trachtet, welcher wie ein gottähnliches Wesen die ideelle Offenbarung des Wesens der Dinge in sich besitzt. Eben deswegen bringt Delff denn auch das Erkennen und Wissen mit der Sittlichkeit und Religion in den engsten Zusammenhang. Ohne die Anerkennung und Ausübung der sittlichen Freiheit kann ihm zufolge das Gemüth nicht die idealen, des Menschen und seines Erkennens allein würdigen Aufgaben fassen und der sinnlichen Interessen sich entschlagen; das sittliche Selbst aber, in dem sich das menschliche Wesen am Vollständigsten darlebt, ist eine Sache des Glaubens, der wieder sein letztes Fundament in der Religion hat, als dem substantiellen Verhältnisse des Menschen zu Gott, und darum dem eigentlich erlösenden Princip für den Willen aus der Endlichkeit und schlechten Subjectivität. So bekennt sich also der Verfasser zu dem alten Satz, welchen Pascal in seiner einfachen und grossen Weise so formulirt hat, dass die wahre Religion auch die wahre Sittlichkeit sei und umgekehrt, und der Wissenschaft selbst vindicirt er einen ethischen Character, was allerdings das allein Richtige ist. Eben deswegen sollte er aber von so richtigen Grundanschauungen aus sich nicht so abweisend gegen die logische Methodik wie gegen die Naturwissenschaft verhalten. In der That schliessen die von ihm aufgestellten Principien die Strenge der Methodik und die naturwissenschaftliche Forschung nicht aus. So sicher der Glaube als die Grundlage jedweden Erkennens betrachtet werden muss, so gewiss ist doch, dass er, um fruchtbar zu sein und um nicht Aberglauben zu werden, sich zur Erfahrung erweitern und gewissermassen umgestalten muss, wie ja doch auch Delff das grösste Gewicht auf die Erfahrung legt, wenn zur Sicherheit des Erkennens fortgeschritten werden soll. Aber mit dem blossen „Aperçu" ist doch die Erfahrung noch nicht gegeben. Erfahrung, um dies wirklich zu sein, bedarf ja doch des Eingehens in's Einzelne, also der methodischen, auf logische Formen und Kategorien sich stützenden Untersuchung und Forschung. An der Hand blosser Aperçus ist man den ernsten und mannigfaltigen Aufgaben des menschlichen Wesens und Lebens sicher nicht gewachsen; dem intuitiven Elemente des Erkennens muss

also das demonstrative, dem synthetischen das analytische zur Seite gehen. Der Glaube bedarf der Kritik zur Läuterung und Bewährung. So sehr man daher auch dem beistimmen muss, was der Verf. gegen den cruden Realismus und äusserlichen Mechanismus naturwissenschaftlicher Modetheorien einerseits, andererseits gegen den freilich heutzutage stark zurückgedrängten hohlen Constructionskram eines verlebten Rationalismus bemerkt, so sehr muss doch das Recht des gesunden Realismus und Rationalismus, welche sich durchaus nicht als einander feindlich zu begegnen brauchen, ihm gegenüber aufrecht erhalten werden. Was sollte doch aus der Wissenschaft werden, wenn man mit Glaubensaperçus ohne Logik operiren wollte? Und was aus der menschlichen Cultur überhaupt ohne wissenschaftliche Begründung der Principien, welche uns leiten sollen? Sehen wir also das Delff'sche Buch als eine Erinnerung an die nie zu vergessende Wahrheit an, dass auch die erfahrungsmässige Erkenntniss von Elementen des Glaubens ausgeht und Demonstrationen ohne Intuition keinen Zweck haben können, aber vergessen wir dabei nicht, dass aus poetischen Aperçus ein den theoretischen wie praktischen Bedürfnissen unseres Geistes genügendes Wissen nicht bestehen kann, sondern dass dazu die mühsame Arbeit treuen Fleisses gehört, welche, wie die Geschichte der grossen wissenschaftlichen Genien lehrt (man denke nur an Aristoteles im Alterthum, an Leibniz, Newton und Kant in der Neuzeit) der productiven Anschauung nicht nur nicht schadet, sondern sie gerade hervorruft, läutert und bekräftigt. C. S.

Litterarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Von *Gustav Teichmüller*, ordentlichem Professor der Philosophie in Dorpat. Breslau, Wilhelm Koebner. 1881. (XVI, 310 S.) gr. 8°.

Bereits in einer früheren Schrift hat der Verf. die Ansicht begründet, dass es der Theaetet sei, welcher die platonischen Dialoge in zwei grosse, verschiedenen Stilperioden angehörige Gruppen sondere. Hier nun bemüht er sich, von dem Grundsatze ausgehend, dass für jeden Dialog die Ur-

sache in gewissen Reizen von aussen zu suchen sei, für die vornehmsten Dialoge der ersten Gruppe eine chronologische Ordnung zu gewinnen: auf den etwa um 393 verfassten Protagoras folgen die 5 ersten Bücher vom Staate (etwa 391), unmittelbar darauf der Euthydem, dann die zweite Hälfte des Werkes vom Staate (389), das Symposion (385), auf dieses sehr bald der Phaedon, der Theaetet (384) und der bereits der zweiten Stilperiode angehörige Menon, *endlich der Phaedrus erst 379.* Die Reize von aussen aber, „welche die Gedankenbewegung Plato's auslösen", entdecken sich dem Verf. besonders in dem Verhältnisse zu Antisthenes, dem sich Euthydem und Lysias angeschlossen hätten, ferner in der gleichzeitigen litterarischen Thätigkeit des Isokrates, dessen Sophistenrede, Helena, Busiris und Panegyrikus hier in Betracht kommen. — Der zweite Abschnitt des Werkes versucht den Nachweis, dass die nikomachische Ethik und die Rhetorik von Aristoteles schon zu Lebzeiten Plato's veröffentlicht seien, dass sich Plato im 9. Buche der Gesetze gegen die Angriffe des Ar. auf seine Freiheitslehre und seine Annahme einer Idee des Guten, im 11. gegen die auf seine Bestimmung der Tapferkeit siegreich wehre, dass sich mithin auch die Werke des Ar. chronologisch in zwei Gruppen zerlegen lassen. Der dritte Abschnitt endlich hat es mit dem Panathenaikus des Isokrates zu thun: die Sophisten im Lyceum, über welche sich Is. so ungehalten zeige, seien Aristoteles und seine Genossen; mit der „ausschweifenden Anklage" aber von lakonerfreundlicher Seite, gegen welche Is. Athen in Schutz nehmen wolle, seien gewisse Ausführungen in Plato's posthumem Werke gemeint, und erst durch die Beachtung der oft sehr genauen Bezugnahme auf diese werde uns Zweck und Anlage der isokratischen Rede recht verständlich.

Diese wenigen Andeutungen, auf die ich mich hier beschränken muss, reichen doch schon hin, um erkennen zu lassen, dass Teichmüllers Werk jedenfalls ein höchst interessantes ist, dass es aber seiner Hauptabsicht nach vorläufig — wie die Dinge einmal stehen — auf keine allgemeinere Billigung rechnen kann, dass es zunächst — wie es ja bereits

lebhaften Widerspruch erfahren hat — zu lebhaftem Widerspruche herauszufordern fortfahren wird; ich füge hinzu, dass gerade die ungemeine, durch äussere Hülfsmittel aller Art erhöhte Durchsichtigkeit der Darstellung, welche die Schwächen und Lücken der Beweisführung auf der Stelle bemerken lässt, den Widerspruch gewiss befördern und vervielfältigen wird. So hat auch dem Ref. der Versuch, den Dionysodor (im Dialoge Euthydem) als mit Lysias identisch nachzuweisen, trotz oder wegen des dabei aufgewandten Scharfsinns nur ein *πύπταξ ὦ Ἡράκλεις* entlocken können, und der so nachdrücklich betonte Grundsatz selbst, dass auch für jede Schrift Platos ein bestimmter äusserer Reiz als *οὗ οὐκ ἄνευ* angenommen werden müsse, dürfte doch schwerlich haltbar sein. Allein wie man sich auch zu Teichmüllers Methode und Ergebnissen stellen mag, das wird jeder gerechterweise anerkennen, dass dieses Werk eine Fülle höchst beachtenswerther Bezüge zuerst nachgewiesen und gerade durch die bestimmte Verwerthung, welche diese Nachweise gleich in ihm gefunden, der Forschung neue und voraussichtlich folgenreiche Antriebe gegeben hat; vieles (ich hebe nur die Polemik gegen Usener in Betreff der Abfassungszeit des Phaedrus hervor) wird sich unfraglich auch vielseitiger unmittelbarer Zustimmung erfreuen. Ich kann schliesslich — so wenig Werth es haben mag —, das Eingeständniss nicht zurückhalten, dass mich des Verfs. einschneidende Kritik der aristotelischen Ethik völlig überzeugt, dass mich seine lebensvolle Auffassung der verschiedenen Charaktere und der sich bekämpfenden geistigen Strebungen, ganz besonders aber seine originelle und begeisterte Darstellung von Plato's Lehre und Persönlichkeit ergriffen und selber begeistert hat. So ist es mir denn auch nicht zweifelhaft, dass das Buch nicht nur viel Verstimmung erregen, sondern auch viele dankbare Leser finden wird, welche, ohne dem Verf. in allen Consequenzen beitreten zu können, doch der Fortsetzung seiner Arbeit durch ihn selbst mit Spannung entgegensehen.

H. v. Kleist.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sutra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt von *Paul Deussen*, Privatdoc. der Philosophie a. d. Univ. zu Berlin. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1883. (XV, 535 S.) 8°.

Das in Colebrooke's bekanntem Werke und durch die neueren Arbeiten Regnaud's dargelegte System des Vedânta empfängt in der vorliegenden auf langen und gründlichen Studien gestützten Darstellung insofern eine ganz neue Beleuchtung, als dieselbe, um einen festen und einheitlichen Standpunkt einzunehmen, sich zwar auf eine Analyse des Hauptwerks der Vedântaschule, der Brahmasutra's nebst Çankara's Commentar dazu beschränkt, innerhalb dieser Schranken aber bemüht ist, das System bis in seine letzten Verzweigungen zu verfolgen. Ausgeschlossen hat der Verfasser die zahlreichen polemischen Abschweifungen der Brahmasutra's, welche, wie er bemerkt, eine gesonderte Behandlung erfordern und verdienen, er hat sie nur da herbeigezogen, wo sie auf das System selbst ein neues Licht werfen. Ferner konnte er sich nicht versagen, Vergleiche mit occidentalischen Philosophemen und Beurtheilungen vom eignen Standpunkte aus hin und wieder anzufügen, jedoch sind dieselben unschwer als solche zu erkennen. Eine erhebliche Erweiterung erwuchs der Arbeit aber daraus, dass der Verf., wofür ihm die meisten Benutzer des Werkes, darunter Ref., besonders dankbar sein müssen, die vedischen Texte, auf Grund deren das System und insbesondere der erste Theil desselben aufgebaut ist, theils in Uebersetzung, theils auszugsweise mitgetheilt hat, was Çankara bei seinen Lesern freilich nicht nöthig hatte. Nicht minder verdienstlich ist es, dass am Schluss der das System selbst darstellenden Hauptstücke eine kurze zusammenfassende Uebersicht der gesammten Vedântalehre mitgetheilt ist, wie denn auch der Index „Termini des Vedânta und Aehnliches" betitelt, für Kenner wie Nichtkenner des Sanskrit ein treffliches Hülfsmittel zur Orientirung bildet. Die Exposition des Vedânta erfolgt in fünf Theilen, von denen der erste, alles Uebrige in nuce enthaltende, die Lehre vom

Brahman, der zweite die von der Welt, der dritte die von der Seele, der vierte die von der Seelenwanderung und der fünfte die von der Erlösung (Moksha) behandelt. Deussen's Werk zeichnet sich durch genaue, gründliche und urkundliche Darstellung aus, welche in vierzig Kapiteln alle wesentlichen Punkte des wunderbar durchgeführten Vedântasystems den Lesern vorführt. Da diese eigenthümliche Gedankenwelt schon für sich allein, noch mehr aber in ihrer Umformung zum Buddhismus von hohem Interesse für die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes ist, so gebührt dem Verfasser für seine mit mühsamem Fleisse und grosser Anstrengung des Denkens durchgeführte stattliche Monographie grosser Dank, der noch grösser sein würde, wenn er dem zwar grundfalschen, aber immerhin respectablen Vedântismus nicht verschiedene und mitunter recht befremdende Reflexionen und Bemerkungen eigner oder Schopenhauer'scher Provenienz beigefügt hätte. C. S.

Histoire de la philosophie européenne par *Alfred Weber,* professeur à l'université de Strasbourg. 3me éd. entièrement refondue. Paris, libr. Fischbacher. 1883. (XV, 552) 8°.

Dieses nunmehr in dritter Auflage erscheinende Compendium der Geschichte der Philosophie, welches wir wohl als das beste, das in französischer Sprache bis jetzt existirt, bezeichnen dürfen, zeichnet sich durch klare und präcise Darstellung sowohl als durch selbständiges Urtheil und originelle Auffassung aus. Der Verfasser steht auf dem Standpunkt eines concreten Spiritualismus, in welchem das ethische Moment die Herrschermacht ist; er bekennt sich zu dem Satze, dass wenn der Wille als das eigentlich Wirkliche (le fond de l'être) betrachtet werden müsse, doch nicht mit Schopenhauer der Wille als Wille zum Leben schlechthin, sondern vielmehr als Wille zum Guten gelten müsse, welchen Gedanken er schon in einer besonderen Schrift, wie unsere Leser wissen, ausgeführt hat. In dieser vielfach vermehrten Auflage sind besonders die letzten Paragraphen als auch für Deutschland sehr beachtenswerth hervorzuheben, während wir

hinsichtlich des allgemeinen Gedankenganges auf die frühere Anzeige des Werkes in den Monatsheften verweisen können. Dem gesammten Werke, für welches dem Verfasser alle Anerkennung gebührt, darf eine anmuthende Vereinigung von deutscher Gründlichkeit und französischer Klarheit nachgerühmt werden. C. S.

Eine Entgegnung auf die Recension des Herrn Professor Lasson.

(Siehe vor. Jahrg. Heft 3 u. 4 S. 201 ff.)

Von Dr. **A. Steudel.**

Es war mir, nachdem ich einige anderweitige nichtssagende Recensionen desjenigen Theiles meiner „Philosophie im Umriss", welcher die Kritik der Religion enthält, unbeachtet gelassen hatte, sehr willkommen, als ich in dieser Zeitschrift auf die in rubro genannte Recension des Herrn Professors Lasson stiess, indem ich hoffte, ich werde darin eine ernsthaft auf die Sache eingehende Erörterung finden. Ich wurde jedoch bei dem Lesen derselben sehr enttäuscht; und die ganze Haltung derselben veranlasst mich nun, hier einige Worte über dieselbe zu sprechen.

Der Leser erfährt durch die Recension — was doch die erste Aufgabe einer solchen ist — nicht einmal etwas Näheres über den Inhalt meines Buches. Denn wenn sie in allgemeinen Worten sagt, ich fälle ein rücksichtslos strenges Verdammungsurtheil über alles, was nur nach Religion aussehe, und das zweite Buch enthalte eine Kritik der christlichen Religion, so ist beides zu allgemein und auch nicht richtig. Ich spreche mich nicht gegen die Religion als solche aus, sondern nur gegen illusorische religiöse Vorstellungen, und meine Kritik ist nicht gegen die christliche Religion als solche gerichtet, sondern nur gegen die christliche Kirchenlehre. Insonderheit unterwerfe ich die Dogmen dieser Kirchenlehre, eines nach dem anderen, einer eingehenden Kritik, vor welcher dieselben allerdings nicht bestehen können. Das ist der Hauptinhalt und die Hauptbedeutung meines Buches. Wenn nun der Recensent dieser meiner Kritik nicht beistimmen kann, so war es offenbar seine Aufgabe, dieses in seiner Recension nicht nur ausdrücklich und unumwunden auszusprechen, sondern dieses sein Urtheil auch zu begründen. Dies zu thun, ist jedoch dem Recensenten nicht eingefallen, sondern er begnügt sich mit dem mir entgegengeworfenen allgemeinen und unmotivirten Vorwurf (S. 202 u. 206), dass es nach mir mit alledem, d. h. mit dem ganzen Inhalt der christlichen Kirchenlehre, nichts sei. Eine solche wohlfeile, in vager Allgemeinheit sich haltende Opposition ist jedoch nach meinem Dafürhalten wissenschaftlich ohne allen Werth. Um auf alle einzelne Stücke meiner Kritik sich einzulassen, dazu bot allerdings eine blosse Recension keinen Raum; wohl aber hätte einer, oder hätten einige wenige Punkte herausgehoben, näher betrachtet und als Beispiele für das Uebrige hingestellt

werden können, was für den Recensenten um so näher gelegen wäre, als er (S. 205) meine Ausführungen eintönig nennt, er somit einer solchen Einzelprüfung eine allgemeine Bedeutung vindiciren konnte. Dabei wäre ich begierig gewesen, zu sehen, was er auch nur in einem einzigen Punkte zur Widerlegung meiner Kritik hätte sollen vorbringen können. Was denselben bewogen haben mag, auf eine solche Anti-Kritik sich gar nicht einzulassen, muss ich dahin gestellt sein lassen.

Dieser Mangel wird durch den übrigen Inhalt und Ton der Recension nicht ersetzt. Ich will mich diesfalls bei dem Tadel, den sie über die Anordnung meines Buches ausspricht, den ich indessen in keiner Weise als begründet anerkennen kann, nicht aufhalten; denn es ist dieses eine Sache von ganz untergeordneter Bedeutung. Aber dagegen muss ich mich aussprechen, dass die Recension durch vielfache, wenn auch grossentheils mit Anführungszeichen versehene unrichtige Allegate aus meinem Buche, in denen zum Theil weit auseinander stehende und auf Verschiedenes sich beziehende Aeusserungen als einheitliche Sätze vorgeführt werden, wodurch dann natürlich ihr Sinn entstellt wird, auf welche Allegate ich mich nicht im Einzelnen einlassen will, ein falsches Bild von der ganzen Haltung meiner Schrift gibt. Ganz unbegreiflich ist es mir dann insbesondere, wie Herr Professor Lasson mir vorhalten kann, ich wolle der Stifter, Mittler und Prophet einer neuen Religion und ein Kirchenstifter sein, und wenn seine Recension mit folgenden Tiraden schliesst: Ich wolle eine Staatskirche, etwa wie in Russland; den Cäsaren-Papismus in seiner strengsten Form; der von mir geforderte Staat sei ein die Dogmen und den Cultus festsetzender theokratischer Priesterstaat nach orientalischem Muster, und der Herrscher dieses Staates der Papst-König; ich wolle Priester-Collegien, ausgerüstet mit unfehlbarem Lehramt, mit Glaubensgericht, Beichtstuhl und Ketzerverbrennungen; die Jesuiten seien meine Lehrmeister gewesen, und mein Fortschritt führe zum System des Jesuitismus oder eigentlich noch weiter zum altägyptischen Priesterstaate zurück. Sage ich doch wiederholt und ausdrücklich (namentlich Band II S. 676—78), dass sich eine neue Religion gar nicht mehr stiften lasse, und spreche mich (S. 598. 684) entschieden dahin aus, dass alle Kirchlichkeit aufgehoben werden müsse, S. 677, mit den ausdrücklichen Worten: „Von einer Kirche und einem organisirten Kirchenregiment mit Pfaffenwirthschaft und all dem Wust, der sich daran hängt, wollen wir nichts mehr wissen.“ Der Gedanke, selbst eine Religion stiften zu wollen, war mir etwas ganz Fremdes, bis Herr Lasson zu meiner höchsten Ueberraschung ihn mir insinuirt hat. Was Herrn Lasson Angesichts dieser meiner offen daliegenden Haltung zu jenen grundlosen Verdächtigungen veranlasst haben mag, muss ich dem Leser zu errathen überlassen. Jedenfalls aber weiss ich mich bei diesem ganzen von ihm gegen mich eingehaltenen Benehmen darüber zu trösten, dass er nach den Eingangsworten seiner Recension meinen Kritiken der Sittenlehre und der Religion keinen Werth für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniss des Gegenstandes zuzugestehen vermag.

Ich überlasse ein Urtheil hierüber mit aller Ruhe den unbefangenen Lesern dieser Bücher.

Schliesslich wiederhole ich, dass es mir sehr erwünscht wäre, wenn es über die wichtige religiöse Frage sofort zu einer wirklichen wissenschaftlichen Discussion käme, bei der ich nicht ermangeln würde, meinen Gegnern Rede zu stehen; aber durch blossen Hohn und Spott, wie er von Herrn Professor Lasson in seiner Recension beliebt worden ist, kann diese sehr ernste Sache nicht abgemacht werden.

Replik des Recensenten.

Dass Herr Dr. Steudel mit meiner Besprechung seiner „Kritik der Religion" mindestens ebenso wenig einverstanden sein würde, wie ich es mit dem Buche bin, war zu erwarten; aber die von ihm gegen die Besprechung erhobenen Vorwürfe wird kaum jemand begründet finden. Den Inhalt des Buches glaube ich erschöpfend dargelegt zu haben; viel kommt allerdings dabei nicht heraus, ohne meine Schuld. Den Autor ausdrücklich zu widerlegen war weder mein Amt noch meine Absicht; allerdings möchte eine indirecte Widerlegung schon in der blossen getreuen Zusammenstellung der Aussprüche des Autors zu finden sein. Dass durch wörtliche Anführungen der Sinn des Autors entstellt worden sei, ist gerade bei diesem Autor wegen der ganz unmissverständlichen Klarheit seiner Ausdrucksweise kaum denkbar. Allerdings, der Autor gibt sich für alles andere eher als für einen Anhänger des jesuitischen Systems; er bekämpft auch das System von Dogmen, dem der Jesuitismus dient, und will es durch ein anderes ersetzen. Aber in den Dienst dieser seiner Dogmen zieht er nun den ganzen Apparat einer mit äusserlichen Zwangsmitteln herrschenden Kirche. Er fordert (II, S. 670—685) einen Staat, der Glaubensartikel und Cultusordnungen feststellt, also einen Kirchenstaat; Beamte, die diese Glaubensartikel lehren und diesem Cultus vorstehen, also ein staatlich eingesetztes Priesterthum. Er fordert Behörden, die das Bekenntniss und den Cultus überwachen und erzwingen, also herrschende Priestercollegien; er will, dass Gemeinschaften mit anderem Bekenntniss, anderem Cultus nicht geduldet, ihren Mitgliedern die bürgerlichen Rechte entzogen werden, also Glaubenszwang und Inquisition. Das ist genau das jesuitisch-ultramontane System mit seinen äussersten Consequenzen, an die uralten Formen orientalischer Theokratie und Despotie erinnernd, mit Staatskirchenthum und Caesareo-Papismus innig verwandt. Warum soll es nun nicht erlaubt sein, das Kind beim rechten Namen zu nennen? Warum scheut der Autor den Namen, wenn er sich doch zur Sache bekennt? Dass der Autor sich die wahre Natur seiner Theorie nicht klar gemacht hat, macht die Sache nicht besser. Er meint die Freiheit zu fördern und spricht für die schlimmsten Formen der Geistesknechtung. Was seinen Unwillen erregt, ist seine eigene Gestalt, die ihm in treuem Spiegelbilde vorgehalten wird.

Lasson.

Litteraturbericht.

Anti-Savarese von *Anton Günther*. Herausgegeben mit einem Anhange von Peter Knoodt. Wien, 1883. (XII u. 318 S.) 8°.

Bekanntlich wurden Günther's Schriften im Anfange des Jahres 1857 in Rom auf den index librorum prohibitorum gesetzt. Zu den Arbeiten, welche die Unterdrückung derselben herbeiführen helfen sollten, gehörte unter anderen auch die langathmige und sehr verkehrte Beurtheilung, welche G.'s Philosophie in dem Werke Savarese's: Introduzione alla storia critica della filosofia dei santi Padri ovvero idea della filosofia cristiana e patristica. Napoli 1856, zu Theil wurde. G. schrieb sofort eine geharnischte, knapp gefasste Widerlegung der von Savarese ihm aufgebürdeten Absurditäten. Knoodt, der Erbe von G.'s litterarischem Nachlasse, gibt dieselbe in dem oben angeführten Werke zum ersten Male heraus. G.'s Schrift berührt alle oder doch fast alle wesentlichen Punkte seines Systems, aber meistens in gedrängtester Kürze, wodurch Vieles für den nicht eingeweihten Leser nur schwer verständlich ist. Dies hat den Herausgeber veranlasst, einzelne Hauptpunkte durch eine zum Theil sehr ausgeführte Behandlung derselben in einem G.'s Arbeit beigegebenen Anhange in helleres Licht zu setzen. Derselbe nimmt weit mehr Raum ein als G.'s Polemik gegen Savarese und ist unseres Erachtens werthvoller als diese, so sehr wir auch jede Veröffentlichung aus G.'s Nachlasse freudig begrüssen. Von den mancherlei Gegenständen, die Knoodt in nähere Betrachtung zieht, seien hier nur „das Selbstbewusstsein" und „die Kategorien" hervorgehoben, denen eine von S. 101—179 sich erstreckende Abhandlung gewidmet ist. Soll G.'s Wissenschaft die geachtete Stellung, welche ihr gebührt, in den Kreisen der Gelehrten sich erringen, so handelt es sich vor Allem um den vollendeten Ausbau und, wo nöthig, die Verbesserung derjenigen Erkenntnisstheorie, über welcher G. seinen philosophischen Gedankenbau d. i. seine Metaphysik als Wissenschaft der in Gott und Welt vorhandenen Realprincipien errichtet hat. Die Theorie des Erkennens ist der Anfang und das Ende der G.'schen Philosophie; in ihr wurzelt sie, aus ihr zieht sie ihre Kraft, wenn anders G.'s metaphysische Weltanschauung, wie wir überzeugt sind, das Secirmesser der Kritik nicht zu fürchten hat. Auf diesen Kernpunkt geht Knoodt's oben citirte Abhandlung ausführlicher und mehr im Zusammenhange ein, als uns dies sonst irgendwo bis jetzt begegnet ist. Wir theilen zwar nicht alle Ansichten, welche Kn. wie im Uebrigen so auch über das Selbstbewusstsein und die Kategorien vorträgt; aber wir stehen andererseits nicht an zu bekennen, dass derselbe sowohl durch die Herausgabe des G.'schen Werkes als durch die erläuternden Ausführungen, welche G.'s Philosophie durch ihn erfahren, um letztere sich wohl verdient gemacht hat. G.'s Philosophie bezeichnet überhaupt einen der grössten und fruchtbarsten Wende-

punkte in der Geschichte des Denkgeistes. Gegründet auf Erfahrung, selbstständig, die Fahne der freien, voraussetzungslosen Forschung hoch haltend, wie sie ist, ist es ihr durch Vermeidung jeder pantheistischen oder pantheisirenden Tendenz endlich einmal gelungen, den Wesens-Monismus von Gott und Welt zu vermeiden und statt seiner den wahren Wesens-Dualismus oder die ächte Wesens-Diversität beider festzustellen. Daher thut sie principiell sowohl der Autonomie der Wissenschaft als der Forderung des religiösen Bewusstseins, dem Wissen wie dem (religiösen) Glauben volles Genüge. Und eben desshalb muss allen denjenigen, welchen die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Wissenschaft und Christenthum noch nicht zu den Unmöglichkeiten gehört und welche in derselben nach wie vor eine der wichtigsten Aufgaben für Gegenwart und Zukunft erblicken, jeder Beitrag willkommen sein, der mit Geschick und Sachkenntniss G.'s Wissenschaft von neuen Seiten beleuchtet und tiefer zu begründen versucht. Von diesem Gesichtspunkte aus sei denn auch Knoodt's jüngste Publikation allen Freunden der vorher charakterisirten Bestrebungen bestens empfohlen.

Breslau. Th. Weber.

Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben von Dr. *Fritz Schultze.* 3 Vorträge zur Aufklärung. Darwinistische Schriften Nr. 15. Leipzig, E. Günthers Verlag. (248 S.) 8°.

Nach den spiritistischen Grundbüchern, besonders nach Allan Kardec, das Buch der Medien, hat man als das Endziel des Spiritismus nicht mehr blos eine neue Art von Aberglauben, sondern sogar schon eine neue Weltreligion zur allseitigen Umgestaltung des Menschengeschlechts anzusehen, ein Ziel, welches um so gefährlicher ist, als der Spiritismus durch eine geschickte Vereinigung von Mysticismus mit radikaler Zweifelsucht unserer heutigen Geistesbildung entgegenkommt. Deshalb hält es auch der Verf. für seine ernste Pflicht, diesem modernen Zeitgespenste mit allen Waffen der Philosophie entgegenzutreten.

Der erste dieser Vorträge (pag. 1—139), im November 1882 gehalten, beschäftigt sich mit den einzelnen spiritistischen Offenbarungen und betrachtet das Endziel des Spiritismus, seine Geschichte, seinen Lehrinhalt, die Erklärung (der Erscheinungen) durch Geister bezw. durch natürliche Kräfte und besonders eingehend die „Confessions of a Medium. London 1882.", in denen ein pseudonymer Verfasser Parker zum ersten Male weitgehende Aufschlüsse über das betrügerische oder sich doch auf Taschenspielerkunststücke stützende Treiben einer ganzen Reihe von professionirten Medien, wie Thomson, Long, Home, Pletschman, Colton, Morton, Flint, Bastian, Fletcher, Elington, der Geisterphotographen Mummler und Bouguet und anderer, gibt. Wenig schmeichelhaft für die Gelehrten ist der angeblich Thomson'sche Ausspruch: O, eure Männer der Wissenschaft wurden herrlich an der Nase geführt". .Ein besonderes Kapitel ist dann Zöllner und Slade gewidmet und darin vom Verf. eine scharfe Analyse der Zöll-

ner'schen Versuche mit Slade mit dem Hinweise gegeben, wie vertrauensselig Zöllner bei den Versuchen gewesen ist, auf die er seinen vierdimensionalen Raum stützt.

Schliesslich bezeichnet der Verf. den Spiritismus als primitivsten Aberglauben, der seinen Entstehungsgrund nicht zum Wenigsten in dem sinnlich und materialistisch angelegten Durchschnitts-Kulturmenschen unserer Tage habe.

Der zweite im Januar 1882 gehaltene und schon im Pädagogium (1882, Nov. u. Dezemb.) abgedruckte Vortrag beleuchtet (pag. 141—192) die Geisterseherei vom Standpunkte der kritischen Philosophie aus, indem er sich im Wesentlichen auf die Kant'sche Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" stützt. Es mag deshalb genügen durch die Kapitelüberschriften: Entstehung der Kant'schen Schrift. — Die Theorie der Geisterseherei. — Die dogmatische, kritische, physiologische und psychologische Widerlegung der Geisterseherei. — Geisterseherei und kritische Philosophie. — auf den Inhalt hinzuweisen.

Auch der letzte Vortrag (193—248) ist ein Wiederabdruck und schon 1880 (Jan.—März) im Kosmos veröffentlicht. Er enthält die Entstehungsgeschichte des Geisterglaubens.

Das Buch verdient jedenfalls nach jeder Richtung die volle Beachtung aller derjenigen, welche gewillt und berufen sind, auf die geistigen Bewegungen unserer Zeit ein wachsames Auge zu haben. Henniger.

Katechismus der Psychologie. Von *Friedr. Kirchner*. Leipzig. J. J. Weber. 1883. (292 Seiten.) 8°.

In vorstehender Schrift bietet uns der bekannte Verfasser eine Psychologie im Kleide eines Katechismus, eine Form, gegen die man heute von vorneherein nichts einzuwenden haben dürfte, zumal wenn der Verf. sein Versprechen, wie hier, hält und zwar eine populäre, dabei aber doch wissenschaftliche Abhandlung gibt. Von den drei Hauptabschnitten klärt uns der erste, die Einleitung (pag. 1—47), über den Begriff, die Geschichte, Methode und Eintheilung der Psychologie auf. Besondere Beachtung verdient § 3., der uns auf 30 pagg. in methodischer und kritischer Weise einen so eingehenden Abriss der Geschichte der Psychologie gibt, dass selbst abgelegenere Spezialfragen darin nicht übergangen sind. Der zweite (erste Haupt-) Abschnitt erörtert (pag 48—139) das Wesen der Seele und handelt vom Bewusstsein, vom Verhältnisse zwischen Gehirn und Seele und von der metaphysischen Ableitung des Begriffes der Seele. Von selbständiger und eigenthümlicher Auffassung ist darin die Begründung der Einheit des Bewusstseins und die gesammte metaphysische Ableitung.

Der letzte Abschnitt (pag. 140—288) bespricht die Seelenvermögen in dem Sinne von Selbstbethätigungen und zwar der Reihe nach die Empfindungen, Bewegungen, Vorstellungen, Gefühle, Affecte, die Triebe als Begehren und Wollen und schliesst mit der Freiheit des Willens und

ihrer Beschränkung oder Aufhebung durch die Seelenkrankheiten. — Soviel über den Inhalt des inhaltreichen Buches. — Da hier nicht der Ort sein kann, uns über die grösser oder geringer scheinende Berechtigung der differenten Auffassung zahlreicher Probleme auszulassen, so beschränken wir uns darauf, einige allgemeine Punkte hervorzuheben, die diesem Buche eigenthümlich sind. Es ist dies vor allem die streng methodische Aufeinanderfolge der Fragen, die Kürze der Antworten und die dadurch bedingte Präzision des Ausdrucks. Als ein fernerer Vortheil muss es bezeichnet werden, dass der Verf. die Kritik aus den Antworten möglichst fern zu halten versucht und in Form von Anmerkungen, die durch kleinere Schrift zurücktreten, beigefügt hat. Diese Anmerkungen enthalten aber noch eine derartige Fülle von kritischem und besonders historischem Materiale, dass nicht nur der allgemeine Belehrung Suchende, sondern auch jeder zufrieden gestellt werden dürfte, der sich über den zeitigen Stand bestimmter, selbst entlegener psychologischer Probleme und die diesbezügliche Literatur, sowie über die Bedeutung des einen oder andern Begriffes Aufschluss holen möchte. Wir glauben deshalb diesen Katechismus als eine beachtenswerthe Erscheinung bezw. als ein willkommenes Hülfs- und Nachschlagebuch empfehlen zu müssen. Henniger.

Le forme dell' intuizione, *Filippo Masci.* Chieti, 1881. (126 S.) 8°.

Unter diesem Titel behandelt der Verf. die Geschichte der Lehren von Raum und Zeit in drei Abschnitten, deren erster der Entwicklung dieser Lehren von den Griechen bis auf Kant gewidmet ist. In sehr übersichtlicher, den innern Zusammenhang nur flüchtig andeutender Weise gelangt der Verf. bis zu Spinoza, dessen Lehre von der ausgedehnten Substanz mit der Bruno's von dem Quantitativen parallelisirt wird. Trotz mancher zutreffender Vergleichungspunkte, ist doch die Annäherung eine gewaltsame. Der zweite Abschnitt, dessen Mittelpunkt die transscendentale Aesthetik Kant's bildet. um welchen die Ansichten Riemann's, Helmholtz's, Mill's und Spencer's gruppirt werden, bietet für uns wenigstens nichts Neues. Dasselbe ist auch der Fall hinsichtlich des letzten Abschnittes, welcher die Theorien vom psychologischen Ursprung der Vorstellungen von Raum und Zeit (Lotze, Wundt, Weber, Stumpf) behandelt. Da der Verf. sich zumeist referirend verhält und nur hin und wieder einen kritischen Anlauf nimmt, so gelangt er zu keinem eigentlichen Resultate. Barach.

Neu eingegangene Schriften.

Keller, J., Der Ursprung der Vernunft.
Ziller, Tuiskon, Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht.
Mehring, G. v., Die Grundformen der Sophistik.
Fouillée, Alfr., Critique des Systèmes de morale contemporains.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Bibliographie.** Spielberg, O., Der neue Philosoph für die Welt. 1. u. 2. Bdchen. 16. Neuwied, Heuser's Verlag. à n. 1 M. 50 Pf. Inhalt: 1. Hinter dem Schleier der Maja. — 2. Der neue Sittencodex. — Spir, A., Gesammelte Schriften. 1. Bd. Denken und Wirklichkeit. 1. Lieferg. 8. Leipzig, Findel. n. 1 M. — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populär-wissenschaftliche Abhandlungen für Lehrer und gebildete Laien aller Stände. Heft 4. 8. Bern, Dalp'sche Buchhandlung. n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 629.] — Studien, philosophische. Herausgegeben von W. Wundt. 2. Bd. 1. Heft. 8. Leipzig, W. Engelmann. n. 4 M. — Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegehen von Th. Allihn und O. Flügel. 12. Bd. 3. Heft. 8. Langensalza, Beyer u. Söhne. n. 2 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus u. H. Steinthal. 14. Bd. 4. Heft. 8. Berlin, Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Müller, J., Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im 19. Jahrhundert. Bibliographie ihrer Veröffentlichungen seit ihrer Begründung bis auf die Gegenwart. Lief. 1. 4. Berlin, A. Ascher u. Co., Verlags-Conto. n. 6 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Noiré, L., Die Entwicklung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft. 8. Mainz, v. Zabern. n. 8 M. — Köhler, C. S., Die Weisheit der Tragiker. Realconcordanz der Sprüche und Lehren in den Tragödien des Aeschylos, Sophokles, Euripides. Griechisch und deutsch herausgegeben. 8. Halle, Hendel n. 5 M. — v. Mehring, G., Die Grundformen der Sophistik. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 2 M. — Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. 2. Bd. Gorgias. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlg. 1 M. 80 Pf. — Platon's Laches oder von der Tapferkeit. Uebersetzt von F. Schleiermacher. Neu herausgegeben von O. Güthling. (Universal-Bibliothek Nr. 1785.) 16. Leipzig Reclam jun. n. 20 Pf. — Chaignet, A. E., Essai sur la psychologie d'Aristote. 8. Paris, Hachette et Co. 10 fr. — Hirzel, R., Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. 3. Theil. Academica priora. Tusculanae disputationes. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 12 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 315.] — Gellii, A., Noctium Atticarum libri XX. Ex recensione et cum apparatu critico M. Hertz. Vol. 1. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. n. 10 M. — Müller, H. F., Dispositionem zu den drei ersten Enneaden des Plotinos. gr. 8. Bremen, M. Heinsius. n. 2 M. — Werner, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters. 2. u. 3. Bd. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 18 M. Inhalt: 2. Die nachscotistische Scholastik. n. 11 M. 60 Pf. — 3. Der Augustinismus des späteren Mittelalters. n. 6 M. 40 Pf. [S. ob. Bd. XVII S. 185.] — Deutsch, S. M., Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 7 M. — Gastaldi, L., Wissenschaft und Heiligkeit. Eine Lobrede auf den hl. Thomas von Aquin. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. baar 30 Pf. — Ueberweg's F., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Theil. Die Neuzeit. 6. Aufl. Bearbeitet von M. Heinze. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 2 (?) M. [S. ob. Bd. XVIII S. 114.] — Luther's, M., Werke. Kritische Gesammtausgabe. 1. Bd. Lex.-8. Weimar, H. Böhlau. n. 18 M., geb. n. 23 M. — Köstlin, J., Luther's Leben. 3. Aufl. Lief. 1. 8. Leipzig, Fues' Verlag. 50 Pf. — Dass.,

Mit authentischen Illustrationen. 3. Aufl. 8. Ebda. n. 8 M. — Ders., Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 2 Bde. 3. Aufl. gr. 8. Elberfeld, R. L. Friderichs. n. 18 M. — Schmeidler, J., Wer Dr. Martin Luther war und was die deutschen Protestanten nach 400 Jahren von ihm lernen sollen. 8. Berlin, Burmester und Stempell. n. 40 Pf. — Vilmar, A. F. C., Martin Luther. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. n. 80 Pf. — Luthardt, Ch. E., Luther nach seiner ethischen Bedeutung. Vortrag. gr. 8. Leipzig, Dörffling u Francke. n. 40 Pf. — Amelungk, W., Dr. Martin Luther als Pädagog. 8. Cassel, Hüben. 1 M. 50 Pf. — Mahraun, Luther als Pädagoge. Vortrag. gr. 8. Hamburg, Seelig und Ohmann. 30 Pf. — Stöckl, A., Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. 2 Bände. 8. Mainz, Kirchheim. n. 15 M. — Keferstein, H., Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 80 Pf. — Segond, la monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philosophie de Leibniz. 18. Paris, Palmié. — Bergmann, E. A., Hermann. Studien zu G. E. Lessing's theologischen und philosophischen Schriften. 8. Leipzig, Drescher's Verlag. n. 3 M. — v. Fellenberg, G., über das Verhältniss von Offenbarungs- und Vernunft-Religion bei Kant und Lessing. gr. 8. Erlangen, A. Deichert. n. 1 M. 20 Pf. — Kant's Prolegomena and Metaphysical Foundations of Natural Science. Translated from the original, with a biography and introduction by Ernest Belfort Bax. With a portrait of Kant. 12. London, Bell and sons. 5 sh. — Kant, Critica de la razón pura, texto de las dos ediciones, precedida de la vida de Kant y de la historia de dos origenes de la filosofia critica de Kuno Fischer. por D. José del Perojo. Vol. I. Madrid, Gaspar. 4. rs. 28. — Schneider, O., Die psychologische Entwickelung des Apriori, mit Rücksicht auf das Psychologische in Kant's Kritik der reinen Vernunft. 8. Bonn, Weber's Verlag. n. 6 M. — Stadler, A., Kant's Theorie der Materie. 8. Leipzig, Hirzel. n. 5 M. — Reicke, R., und H. Vaihinger, Die Kant-Bibliographie des Jahres 1882 mit Nachträgen zu früheren Jahren. 8. Königsberg i. Pr., F. Beyer's Buchh. n. 40 Pf. — Romundt, H., Die Herstellung der Lehre Jesu durch Kant's Reform der Philosophie. 8. Bremen, Roussell. n. 1 M. — Herbart's, J. F., sämmtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. 2. Abdruck. 1. Bd. 8. Hamburg, Voss. n. 4 M. 50 Pf. — Mill, J. Stuart, l'utilitarisme. 18. Paris, G. Baillière u. Co. 2 fr. 50 c.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Reich, E., Weltanschauung und Menschenleben, Religion, Sittlichkeit und Sprache. Betrachtungen über die Philosophie J. Frohschammer's. 8. Grossenhain, Baumert u. Ronge. n. 1 M. 20 Pf. — v. Holtzendorff, F., Zeitglossen des gesunden Menschenverstandes. 8. München, Th. Ackermann. Geb. baar 3 M. — v. Rappard, C., Der Spiritismus und sein Programm. 8. Leipzig, Rübe. n. 50 Pf. — Weber, E., Der moderne Spiritismus. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhäusser und Geffcken. Fortgeführt von E. Frhrn. von Ungern-Sternberg und G. Schlosser. Heft 57.) 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. 40 Pf.

IV. **Zur Logik.** Wundt, W., Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methode wissenschaftlicher Forschung. 2. Bd. Methodenlehre. 8. Stuttgart, Enke. n. 14 M. [S. ob. Bd. XVI. S. 124.] — Wolff, H., Handbuch der Logik. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Beck, G., Elementi di logica. Versione italiana del L. C. cao de Pavissich. 2. Ed. gr. 8. Triest. J. Dase. n. 80 Pf. — Keller, J., Der Ursprung der Vernunft. Eine kritische Studie über L. Geiger's Theorie von der Entstehung des Menschengeschlechtes. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 4 M.

V. Zur Naturphilosophie. Secchi, A., Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge. 3. Aufl. 8. Leipzig, Bidder. n. 1 M. 20 Pf. — Scheffler, H., Die Theorie des Lichtes, physikalische und physiologische, mit specieller Begründung der Farbenblindheit. 3. Suppl. zum 2. Theile der Naturgesetze. 8. Leipzig, Förster. n. 3 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 185.] — Pompei, M., La materia considerata come forma ed energia. 8. Pesaro, G. Federici. 3 l. — Drossbach, M., Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. 8. Halle, Pfeffer. n. 1 M. 80 Pf. — Bokorny, Th., Ist die Annahme eines Lebensprincipes nöthig? gr. 8. Kaiserslautern, J. J. Pascher. n. 60 Pf. — Herzog, E. A., Grundriss der Kosmogenie. Die beiden Urelemente der Weltsubstanz und deren Urphänomene, Bewegung und Empfindung. 8. Hirschberg, Heilig. 1 M. 50 Pf. — Darwin, Ch., Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. 7. Aufl. Lief. 5. 6. 7. 8. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. [S. ob. Bd. XIX S. 630.] — Menza, Il concetto scientifico di Darwin. 16. Catania, Martinez. 1 l. 50 c. — Vadala Papale, G., Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. 16. Turin, Loescher. 4 l. — Killing. W., Ueber die nicht-euklidischen Raumformen von Dimensionen. gr. 8. Braunsberg, Huye's Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Kleffler, H., La vivisection, son utilité, sa morale. 8. Basel, Georg's Verlag. n. 10 M.

VI. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Bergmann, J., Ueber das Richtige. Eine Erörterung der ethischen Grundlage. 8. Berlin, Mittler und Sohn. n. 3 M. 60 Pf. — Schneider, G. H., Freud und Leid des Menschengeschlechts. Eine social-psychologische Untersuchung der ethischen Grundprobleme. 8. Stuttgart, Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 8 M. — Fischer, E. L., Das Problem des Uebels und die Theodicee. 8. Mainz, Kirchheim. n. 3 M. 60 Pf. — Bonvecechiato, E., Il senso morale e la follia morale. 8. Padua, Drucker e Tedeschi. 4 l. — Pruner, J. E., Lehrbuch der katholischen Moraltheologie. (Theologische Bibliothek Bd. 5.) 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 10 M. — Ribbeck, O., Kolax. Eine ethologische Studie. 8. Leipzig, Hirzel. n. 4 M. — Springer, R., Eukarpa. Culturgeschichte der Menschheit im Lichte der pythagoräischen Lehre. 8. Hannover, Schmorl u. v. Seefeld. n. 5 M. — Saalfeld, G. A. E. A., Der Hellenismus in Latium. Culturgeschichtliche Beiträge zur Beurtheilung des klassischen Alterthums an der Hand der Sprachwissenschaft gewonnen. 8. Wolffenbüttel, Zwissler. n. 6 M. — Comte, Opuscules de philosophie sociale. (1819—1828.) Paris, Leroux. 3 fr. 50 c. — Spencer, H., Principes de sociologie. Tome III. 8. Paris, G. Baillière et Co. 15 fr. — Rondelet, A., Philosophie des sciences sociales. 18. Paris, Palmé. 3 fr. — v. Jhering, R., Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung. 2. Thl. 2. Abth. 4. Aufl. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 9 M., geb. n. 10 M. 50 Pf. — v. Jhering, R., Der Zweck im Recht. 2. Bd. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 16 M., geb. n. 17 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XIV S. 185.]

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Fortschritte, Die, der Urgeschichte. 1882. 8. Köln, Mayer. n. 2 M. — Schwartz, F. W. L., Prähistorisch-anthropologische Studien. Mythologisches und Culturhistorisches. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 12 M. — Strümpell, L., Grundriss der Psychologie oder die Lehre von der Entwickelung des Seelenlebens im Menschen. 8. Leipzig, Böhme. n. 4 M. 20 Pf. — Bastian, A., Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 4 M. — Jaeger, G., Entdeckung der Seele. 3. Aufl. 5. Liefg. 8. Leipzig, G. Günther's Verlag. n. 2 M. [S. ob. Bd. XIX

S. 317.] — de Greef, G., Abrégé de psychologie d'après Herbert Spencer. 18. Brüssel, Kistemackers. 3 fr. 50 c. — Stumpf, C., Tonpsychologie. 1. Bd. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 7 M. 50 Pf. — Splitgerber, F., Aus dem inneren Leben. Erfahrungsbeweise für die Einwirkungen einer unsichtbaren Welt auf das Seelenleben des Menschen. Ein Beitrag zur christlichen Mystik. 2. Aufl. 8. Leipzig, Böhme. n. 4 M., geb. n. 4 M. 80 Pf. — Weismann, A., Ueber die Ewigkeit des Lebens. 4. Freiburg i. B., Mohr. n. 1 M. 70 Pf. — Müller sen., M., Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei. 8. Halle, Pfeffer. n. 1 M. 80 Pf.

VIII. **Zur Religionsphilosophie.** Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. 1. Bd. 8. Berlin, G. Reimer. n. 9 M. — Renan, E., Judenthum und Christenthum, ihre ursprüngliche Identität und allmälige Scheidung. Vortrag. 8. Basel, Bernheim. n. 80 Pf. — Ueber Religion. Ein Gespräch. 8. Leipzig, J. G. Findel. n. 1 M. 2. Aufl. Ebda. n. 1 M. — Ehrenhaus, M., Die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältniss, aus den Quellen dargelegt. Neue Ausgabe. 8. Wittenberg, Wunschmann. n. 1 M. 50 Pf. — Runze, G., Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre. 2. Theil. Specielle Dogmatik. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 2 M. [S. ob. Bd. XIX S. 317.] — Johanny, E., De ontologicae Dei existentis argumentationis vi de praecipuisque eius in seculorum serie formis. 8. Wien, C. A. Müller. n. 60 Pf. — Schmeidler, Die religiösen Anschauungen Friedrich Froebels. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. 185. Heft.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Petersen, L. W. S., Ludwig Feuerbach og kristendommer. 8. Kopenhagen, Hugerup. 5 kr. 50 ö.

IX. **Zur Aesthetik.** Menendez y Pelago, M., Historia de las ideas esteticas en España. Tom I. 8. Madrid, Dubrull. 20 r. — Ronning, F., N. F. S. Grundtvig som aestetiker. 8. Kopenhagen, Gad. 1 k. — Carriere, M., Die Poesie. Ihr Wesen und ihre Formen mit Grundzügen der vergleichenden Literaturgeschichte. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 12 M., geb. n. 13 M. 50 Pf. — Egger, J., Katharsis-Studien. 8. Wien, Hölder. n. 1 M. 80 Pf. — Schultz, F., Die Tonkunst nach Ursprung und Umfang ihrer Wirkung. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. 422. Heft.) 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf.

X. **Zur Sprachphilosophie.** Astarloa, P. P., Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva, ó grammatica y analysis razonada de la euskara ó bascuence. 4. Bilbao, Velasco. 50 r.

XI. **Zur Pädagogik.** Lindner, G. A., Encyclopädisches Handbuch der Erziehungskunde mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. 21. u. 22. (Schluss-) Liefg. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. à n. 60 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 632.] — Schmid, K. A., pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. Lieferg. 13. 14. 15. 16. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 632.] — Sander, F., Lexikon der Pädagogik für Volksschullehrer. Lief. 1. 2. 3. 8. Leipzig, Bibliographisches Institut. à n. 50 Pf. — Ziller, T., Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. 2. Aufl. Herausgegeben von Th. Vogt. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 8 M. — Tedesco, L., Trattato completo di pedagogia. Parte 1. Vol. 1. 16. Roma, Tip. Elzeviriana. 5 l. — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften früherer Zeiten. Herausg. von A. Israel und J. Müller. 10. Heft. 8. Zschopau, Raschke. n. 2 M. 80 Pf. Inhalt: Herzog Ernst des Frommen Special- vnd sonderbahrer Bericht | Wie nechst Göttlicher ver-

leyhung | die Knaben und Mägdlein auff den Dorfschaften vnd in den Städten, die vnter dem vntersten Hauffen der Schul-Jugend begriffene Kinder im Fürstenthumb Gotha Kurtz vnd nützlich vnterrichtet werden können vnd sollen. Gotha 1642. [S. ob. Bd. XVIII S. 252.] — Vivis, J. L., Satellitum anima. Herausgegeben von J. Wychgram. Mit deutscher Einleitung. 12. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn, Verlags-Conto. n. 60 Pf., mit lateinischer Einleitung. n. 60 Pf. — Wychgram, J., J. L. Vives' Schriften über weibliche Bildung. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 1 M. 50 Pf. — Fröbel's, F., Pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Seidel. 3. Bd. Mutter- und Kose-Lieder. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. 4 M. geb. n. 4 M. 60 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 445.] — Jacotot's, J., Universal-Unterricht. Eine Auswahl aus dessen pädagogischen Schriften, herausgegeben von H. Göring. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. 7 M., geb. n. 7 M. 50 Pf. — Jahresbericht, pädagogischer, für 1882. Bearbeitet und herausgegeben von F. Dittes. 35. Jahrg. 8. Leipzig, F. Brandstetter. n. 10 M. — Pädagogium. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von F. Dittes. 6. Jahrg. 1883/84. 1. Heft. 8. Leipzig, Klinkhardt Halbjährlich n. 4 M. 50 Pf. — Schulzeitung, rheinisch-westfälische. Herausgegeben von J. Müllermeister. 7. Jahrg. 1883/84. Nr. 1. 4. Aachen, Barth. Vierteljährl. n. 1 M. — Niedergesäss, R., Geschichte der Pädagogik in Biographien, Uebersichten und Proben aus pädagogischen Hauptwerken. 2. Aufl. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn. n. 6 M., geb. n. 7 M. 50 Pf. — Schmidt's, K., Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts. 4. Aufl. von W. Lange. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 5 M. — Schmidt's, K., Geschichte der Pädagogik, dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung und im organischen Zusammenhange mit dem Culturleben der Völker. 4. Aufl. von W. Lange. 3. Bd. Die Geschichte der Pädagogik von Luther bis Pestalozzi. 8. Cöthen, Schettler's Verlag. n. 9 M. — Seyffarth, C. W., Johann Amos Comenius nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung. 3. Aufl. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 60 Pf., geb. n. 2 M. 20 Pf. — Bartels, P., Die Bedeutung Herbart's für die Pädagogik als Wissenschaft. Brecklum, christliche Buchhandlung. baar 1 M. 20 Pf. — Zoeller, M., Die neuesten Schulreformbestrebungen u. das neue Regulativ für die höheren Schulen in Elsass-Lothringen. 8. Colmar, Barth. n. 80 Pf. — Annales de l'Institut des frères des écoles chrétiennes. T. 1. Depuis son origine jusqu'à son approbation par le pape Benoit XIII. (1679—1725.) Tours, Mame et fils. — Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausgegeb. von C. Pilz. 40. Bd. 1. Heft. Leipzig, Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Kellner, L., Zur Pädagogik der Schule und des Hauses. Aphorismen. 11. Aufl. 8. Essen, Bädeker. n. 2 M. — Verhandlungen der Directoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem Jahre 1879. 14. Bd. Zweite Directoren-Versammlung in der Provinz Schleswig-Holstein. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 4 M. [S. ob. Bd. XIX S. 124.] — Alexi, C., Zur Reform der höheren Schulen in Deutschland. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 1 M. — Vollhering, W., Das höhere Schulwesen Deutschlands vom Gesichtspunkte des nationalen Bedürfnisses. 2. Aufl. Leipzig, R. Linckel's Verlag. n. 1 M. — Jahresheft, 15., des Vereins schweizerischer Gymnasiallehrer. 8. Aarau, Sauerländer's Verlags-Buchhandlung. n. 2 M. — Zur fünfzigjährigen Stiftungsfeier der Hochschule Zürich. Cantate von G. Keller u. Festrede von H. Steiner. 8. Frauenfeld, Huber. n. 50 Pf. — Wolf, G., Zur Geschichte der Wiener Universität. 8. Wien, Hölder. n. 5 M. — Universitäts-Kalender, deutscher. Herausgegeben von F. Ascher-

son. 24. Ausgab. Winter-Semester 1883/84. 2 Thle. 16. Berlin, Simion. In 1 Bd. geb. n. 2 M. 75 Pf. 2. Thl. apart brosch. n. 1 M. 50 Pf. — Adressbuch der Professoren, Docenten und Lectoren der Universitäten und Technischen Hochschulen Deutschlands, Deutsch-Oesterreichs, der Schweiz und der Ostseeprovinzen. Herausgegeben von P. E. Richter. October 1883. 16 Leipzig, B. G. Teubner. Geb. n. 2 M. — Wie studirt man Jurisprudenz? Von einem praktischen Juristen. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. n. 60 Pf. — Kern, F., Zur Methodik des deutschen Unterrichts. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlg. n. 1 M. 80 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristotle's psychology by E. Wallace. (L. C. 40.)
Arnold, W., Studien zur deutschen Culturgeschichte. (Vierteljschr. für Volkswirthsch. u. Culturgesch. 80, 1.)
Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. (L. C. 41.)
Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift: Ueber das reine Gute. (L. C. 41.)
Bodemann, Leibnizen's Plan einer Societät der Wissenschaften in Sachsen. (L. C. 44.)
Braasch, E., Religionsbegriff in Schleiermacher's Reden. (Gött. gel. Anz. 43 v. J. Minor.)
Bräutigam, L., Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens. (Z. f. exacte Philos. 12, 3 v. O. F(lügel.)
Bréton, G., Essai sur la poésie philosophique en Grèce. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. H. Diels.)
Briefwechsel zwischen A. Boeckh und K. O. Müller. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. M. Hertz; L. C. 43.)
Comte, A., Positive Philosophie. Im Auszug übersetzt von J. Rig. (Gegenw. 40.)
Ferri, L., La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. Ebbinghaus.)
Fröbel's pädagogische Schriften herausgegeben von F. Seidel. (L. C. 39.)
Green, Th. H., Prolegomena to Ethics. (Academy 595 v. E. Myers.)
Gutberlet, C., Ethik und Naturrecht (Dtsche. Literaturztg. 43 v. Jodl.)
Guttmann, J., Die Religionsphilosophie des Saadia. (L. C. 40 v. H. Str[ack].)
Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 41 v. J. Freudenthal.)
Jacoby, H., Allgemeine Pädagogik. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. A. Krauss.)
Jäger, O., Aus der Praxis. (L. C. 40; Philol. Wochenschr. 40 v. Heller.)
Janet, Les maîtres de la philosophie moderne. (La philosophie positive Nr. 2 v. P. Paris.)
Kayserling, M., Moses Mendelssohn. (Dtsche. Literaturztg. 39 v. Minor.)
Lasswitz, K., Atomistik und Kriticismus. (Z. f. exakte Philos. 12, 3.)
Lichtenheld, Das Studium der Sprachen. (L. C. 42.)
Müller, G. E., Das Axiom der Psychophysik. (Z. f. Philos. und philos. Krit. 83, 1 v. Elsas.)
Neudecker, Grundlegung der reinen Logik. (Z. f. Philos. und philos. Krit. 82, 2 v. Ulrici.)
Neuhäuser, J., Anaximander Milesius. (Dtsche. Literaturztg. 43 v. E. Zeller.)
Noch einmal die psychophysische Frage. (Z. f. Philos. und philos. Krit. N. F. 82, 2 v. Ulrici.)

Perez, La psychologie de l'enfant. (La philosophie positive Nr. 2 v. L. Arreat.)
Reinkens, J. H., Lessing über Toleranz. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. E. Schmidt.)
Renan, E., Der Islam und die Wissenschaft. (L. C. 44.)
Rulf, Maria Theresia und die österreichische Volksschule. (L. C. 40.)
Waddington, Die Seele des Menschen. (Z. f. exakte Philos. 12, 3 v. O. Flügel.)
Weygoldt, G. P., Die Philosophie der Stoa. (Dtsche. Literaturztg. 42 v. E. Wellmann.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für exacte Philosophie, herausgegeben von Th. Allihn und Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer u. Sohn. Bd. XII. Heft 1. Cornelius, C. J., Ueber das Problem der Materie mit Rücksicht auf die neuere betreffende Litteratur. — Thilo, Chr. A., Einige Bemerkungen über den Entwicklungsgang der theoretischen Philosophie Plato's. — Flügel, O., Ueber Wundt's Erkenntnisslehre. — Recensionen: A. E. Fr. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers. — A. Geyer, Philos. Einleitung in die Rechtswissenschaft. — Ders., Das Strafrecht. — Ders., Ueber die den unschuldig Angeklagten oder Verurtheilten gebührende Entschädigung. — Nekrolog Dr. Karl Thomas. — Heft 2. Cornelius, C. S., Ueber das Problem der Materie. — Thilo, Chr. A., Einige Proben moderner philosophischer Versuche in besonderer Beziehung zu Kant. — Ballauff, L., Die Aufgabe der Metaphysik. — Nekrolog W. Fr. Volkmann Ritter von Volkmar. — Heft 3. Cornelius, C. S., Ueber das Problem der Materie. — Ballauff, L., Die Aufgabe der Metaphysik. — Flügel, O., Ueber A. Zimmermann's metaphysische Ansicht. — Durdik, Ueber die Verbreitung der Herbart'schen Philosophie in Böhmen. — Recensionen: L. Bräutigam, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens. — K. Lasswitz, Atomistik und Kriticismus. — Waddington, Die Seele des Menschen.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1881. Nr. XII. D. Nolen, Les logiques allemands contemporains (1er article). — G. Lyon, Le monisme en Angleterre: W.-K. Glifford. — G. Tarde, L'archéologie et la statistique (suite et fin). — Analyses et comptes rendus: E. Ferri, Socialismo e criminalità. — G. Cattaneo, Le colonie lineari e la morfologia dei molluschi. — A. Berra, Apuntes para un curso de pedagogia. — F. Galton, Inquiries into human Faculty and its developpement. — J. Braid. Neurypnologie: traité du sommeil nerveux ou hypnotisme (trad. française). — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Monatshefte.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Im Verlage von **Ferdinand Enke** in **Stuttgart** ist soeben erse
und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Logik.

Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und Methoden wissenschaftlicher Forschung

von

Wilhelm Wundt,

Professor an der Universität Leipzig.

Zweiter Band.

Methodenlehre.

gr. 8°. geh. Preis M. 14.—

In Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg ist soeben erschie

Der Ursprung der Vernunft.

Eine kritische Studie über Lazarus Geigers Theorie von der Entstehung Menschengeschlechts von **Julius Keller,** Professor am Gymnasium zu Werth a. M. gr. 8°. brosch. 4 M.

Bei dem großen Aufsehen, das Lazarus Geigers kühner Versuch, die E stehung und Entwickelung der menschlichen Vernunft aus thierischen Anfän nachzuweisen, gemacht hat, wird Kellers kritische Studie lebhaftes Interesse erreg

---

Verlag von Georg Weiss in Heidelberg.

Soeben fertig geworden:

Die

positive Philosophie

von

Auguste Comte

im Auszuge von Jules Rig.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

Zwei Bände.

Preis 17 Mark.

In Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg ist soeben erschien

Die Grundformen der Sophistik.

Zur Verständigung über das Bedürfniß des Philosophirens. Vom Präl **G. von Mehring.** 8°. brosch. 2 M.

„Die Philosophie hat uns, wenn auch wir sie nicht haben wollen, jeder sich mit ihr einlassen, nur der eine thut es mehr, der andere weniger, aber k kann ihr ganz den Rücken kehren" sagt der Verfasser in der Einleitung erklärt das Bedürfniß des Philosophirens für Jedermann.

Wichtige Preisherabsetzung!

Harms, Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Berlin 1881. 650 Seiten Velinpapier.

Statt 12 M. nur 4 M.

Harms, Philosophie seit Kant. 2. Aufl. Berlin 1879. 600 Seiten.

Statt 12 M. nur 4 M.

Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit von **Dr. G. Diercks.** In gemeinverständlicher Darstellung. 2 Bde. Alterthum, Mittelalter, Neuzeit. Berlin 1882. 855 Seiten Velinpapier.

Statt 10 M. nur 3 M. 50 Pf.

Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit. Eine übersichtliche Darstellung der ägyptischen Geschichte und Cultur von den ersten Anfängen bis auf Augustus, von Prof. J. F. Lauth in München. 1881. 520 Seiten Velinpapier.

Statt 10 M. nur 4 M. 50 Pf.

NB. Nur tadellos neue Exemplare.

Cataloge aller Wissenschaften meines Antiquariats gratis.

L. M. Glogau Sohn,

Hamburg, 23 gr. Burstah 23.

In meinem Verlage ist heute erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Religionsphilosophie

auf

geschichtlicher Grundlage

von

Dr. Otto Pfleiderer,

Professor an der Universität zu Berlin.

Zweite, stark erweiterte Auflage in zwei Bänden.

Erster Band:

Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart.

Brosch. M. 9. —

Berlin, 15. October 1883. **Georg Reimer.**

Druck von P. Neusser in Bonn.

C. 3111-6

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

994

XX. Band.

II. und III. Heft.

FOREIGN (BODLEIAN) PERIODICALS

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

☞ Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.
Hierzu eine Beilage von Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.
„ „ „ „ Simmel & Co. in Leipzig. (Katalog 91.)

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft II. u. III.

	Seite
Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774 von *B. Erdmann*	65—97
Ueber die psychologische Grundanschauung der Kantischen Kategorienlehre von *R. Lehmann*	98—120
Einleitung in die Geisteswissenschaften von *W. Dilthey*. Bespr. von *Rud. Eucken*	120—128
Antikant oder Elemente der Logik u. s. w. von *A. Bolliger*. Bespr. von *J. Kreyenbühl*	128—134
Die Platonische Ideenlehre von *A. Auffarth*. Bespr. v. *H. Siebeck*	134—140
Revision der Hauptpunkte der Psychophysik von *G. Th. Fechner*. Bespr. v. *E. Philippi*	140—144
Die sog. Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften von *Fr. Dieterici;* **Die sog. Theologie des Aristoteles a. d. Arabischen übersetzt u. s. w.** von *Fr. Dieterici*. Angez. von d. Red.	145—153
Ueber das Richtige von *Jul. Bergmann*. Bespr. v. d. Red.	153—159
Théorie des sciences par *L. Bourdeau*. Angez. v. *Rabus*	159—160
Ueber den teleologischen Kriticismus. Zur Abwehr. Von *W. Windelband*	161—169
Litteraturbericht. (*Schneider, G. H.,* Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwickelungstheorien, bespr. v. *Fr. Witte; Maass, G.,* Christliche Philosophie, angez. von d. Red.)	169—180
Neu eingegangene Schriften	180—181
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	181—187
Recensionen-Verzeichniss	187—190
Aus Zeitschriften	190—192
Miscellen	192

Verlag von **Friedrich Vieweg und Sohn** in **Braunschweig.**
(Zu beziehen durch jede Buchhandlung.)
Soeben erschien:

Hettner, Hermann, Kleine Schriften. Nach dessen Tode herausgegeben. gr. 8. geh. Preis 10 ℳ

Soeben erschien im Verlag von **Karl J. Trübner in Straßburg:**

Die Klimax der Theorieen.

Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre
von **Otto Liebmann,**
Professor der Philosophie an der Universität Jena.
8°. 113 S. ℳ 2,50.

FOREIGN
BODLEIAN
PERIODICALS

Mittheilungen über Kant's metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774.

In dem Aufsatz über „Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kant's" (Bd. XIX S. 129 f. dieser Zeitschrift) habe ich nachgewiesen, dass die Kosmologie, Psychologie und rationale Theologie in *Pölitz'* Ausgabe der Kantischen Metaphysik (S. 80—343) einem Manuscript entstammen, das sicher nicht vor dem Winter 1773/74 und kaum viel später nachgeschrieben ist. Zu den Beweisgründen für diese Datirung gehörten die ontologischen Ausführungen des von mir genauer charakterisirten Königsberger Manuscripts, dessen Wortlaut mit dem der drei eben erwähnten Disciplinen der Metaphysik bei Pölitz in überraschender Weise übereinstimmt, während derselbe von dem Wortlaut der Ontologie bei Pölitz, die zweifellos einem viel späteren Manuscript, nach Pölitz' ungenauen Angaben aus der Zeit um 1789 entstammt, im allgemeinen weit abweicht[1]). Erörterungen, die für das historische Verständniss der Lehre Kant's verwerthbar sind, finden sich in diesen ontologischen Ausführungen aus der Zeit um 1774 mehrfach.

Vorweg sei bemerkt, dass die Reihenfolge der einunddreissig Abschnitte im Manuscript der Anordnung bei Pölitz im Ganzen entspricht, wie denn auch beide Gruppirungen sich trotz des abweichenden Inhalts in der Hauptsache an den Gang von Baumgarten's Compendium der Metaphysik anlehnen. Einschneidendere Umformungen bieten nur die drei ersten Ab-

1) Ueber die einzelnen Ausnahmen s. in dem früheren Aufsatz S. 134 und in diesem S. 83, 86, 87, 88, 94.

schnitte (Prolegomena, Einleitung zur Ontologie, Ontologie), deren Inhalt, soweit er überhaupt Analoges gibt, sich im Anfang, der Mitte und dem Ende zu dem dritten Abschnitt bei Pölitz in Parallele stellen lässt, dazwischen aber in Erörterungen des zweiten (Geschichte der Philosophie), des vierten (Ontologie P. 20) und des siebenten Abschnitts (Vom Grunde) seine Correlate hat. Im Folgenden ist die Vertheilung des Stoffes fast nur insofern verschiedenartig, als bei Pölitz Einzelnes in einen Abschnitt zusammengezogen ist, was im Manuscript in mehrere zerlegt erscheint, und umgekehrt. Eine Deckung zwischen Ueberschrift und Inhalt findet auch in der Handschrift nicht überall Statt; ebensowenig sind in derselben Wiederholungen vermieden.

Definirt wird die Metaphysik abweichend von der Kr. d. r. V., aber analog wie in der Dissertation von 1770 *(Philosophia prima continens principia usus intellectus puri)* als „eine Logik von dem Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft" (6, 8); sie ist keine „dogmatische Wissenschaft" sondern nur „eine Anweisung und ein Organon der reinen Vernunft" (7, 15). Weil „die reinen Vernunftbegriffe so beschaffen sind, dass wir zu denselben weder durch die innere noch äussere Erfahrung gelangen können", so ist ihre Aufgabe, „die Gesetze zu untersuchen, nach welchen der Verstand auf solche Begriffe gelangen kann" (8) [1]). Auf eine andere Definition werden wir durch eine Wendung geführt, welche dem Gedankenkreise des analytischen Apriori angehört [2]). Neben und vermischt

1) Analog bei Pölitz in der Kosmologie 128; dagegen analog der Kritik in der Ontologie 17, 19. Der Ausführung P. 129 entspricht Kr. 871 f. und Mscrpt. 5 f.

2) Der Terminus *A priori* findet sich bei Kant zuerst in dem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes von 1763. Ein apriorischer Beweis ist hier ein solcher, der „aus den Verstandesbegriffen des bloss Möglichen" geführt wird (W. II 134, 135, 198), also „durch die logische Auflösung" geschieht (W. II 199). Da das Mögliche sowohl (logischer) Grund als Folge sein kann (198), so ist in der allgemeinen Bestimmung zugleich die doppelsinnige Causalbeziehung enthalten. Sachlich gleichartig ist die Fassung des „Weges *a priori*" als des „blossen Weges der Vernunft", für welchen „die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch" die Regel bietet" (W. II 367, 378; VIII 675). Vom „reinen

mit der kritischen Bedeutung des Apriori findet sich nämlich die Fassung desselben als der Erkenntniss durch Gründe[1]): „Durch

---

Verstand" spricht K. in diesem Sinne W. II 300. Angelegt ist allerdings schon in dieser Zeit auch die Definition des *A priori* als des von der Erfahrung Unabhängigen im späteren Sinne. Einen Keimpunkt derselben zeigt die wenig beachtete Erklärung in der Schrift über die negativen Grössen (W. II 101): „In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Aeussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicherweise in ihr entspringen sollen". . . Sie entstammt also der auch oben besprochenen Lehre vom *influxus idealis*. Schon deshalb ist die Annahme, dass Kant sie einer Anregung der 1765 erschienenen *Nouveaux essais* verdanke, überflüssig. Die zu Tage liegende Verwandtschaft mit der Leibnizischen Vertiefung der Lehre von den angeborenen Ideen bleibt auch so gewahrt. Die Doppelfassung des *A priori* ist also lange vor der Unterscheidung des *usus logicus* und *usus realis* angelegt, aus der sie sich nach Vaihinger's Annahme (Commentar I 193) „entwicklungsgeschichtlich herausgebildet" haben soll. Diese Unterscheidung ist vielmehr eine Consequenz jener Fassung nach dem Jahre 1769. Verwerthet für den Begriff des *A priori* ist jene vordeutende Annahme in den Schriften bis 1768 jedoch nicht. Kant steht somit — Eucken's gegentheiliger Annahme (Grundbegriffe der Gegenwart S. 71) kann ich nicht zustimmen — in dieser Zeit thatsächlich auf dem Boden der zeitgenössischen Lehren.

Die Grundlage für die letzteren boten Wolff's Ausführungen in der *Philosophia rationalis* und in der *Psychologia empirica*. Demzufolge ist die Erkenntniss *a posteriori* eine Erkenntniss durch Erfahrung *(experiundo)*, d. i. entweder durch die Sinne oder durch Apperception *(sensuum duce, ope apperceptionis)*. Die Erkenntniss *a priori* dagegen ist die Erkenntniss durch Schlüsse *(ratiocinando)*, also durch den Intellekt *(vi intellectus)*. Gemischt ist eine Erkenntniss, die aus beiden zusammen besteht: *„Nostra cognitio ut plurimum mixta est, magis tamen ad eam, quae a priori datur, accedit, ubi ex principiis a posteriori stabilitis continua ratiociniorum serie colligimus, quae nobis antea nondum cognita fuerunt"*. Daher der durchgängige Parallelismus des Rationalen und Empirischen: *„Per universam philosophiam . . rationis atque experientiae connubium intemeratum esse jubemus, confirmantes a posteriori, quae per rationes a priori stabilita fuere"*; z. B. im Verhältniss der rationalen zur empirischen Psychologie:

---

1) Man vgl. in Pölitz' Ontologie: *„Secundum quid a priori* etwas erkennen ist, wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne" (P. 44).

die Vernunft erkennen wir etwas nicht anders als *a priori* — *a priori* kann ich aber etwas erkennen durch Gründe" (43). Nun

---

„In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur et ex quibusdam observatis deducuntur, quemadmodum decet philosophum". (Man vgl. Psych. emp. § 434—439; Log. § 663, 729, 985, 990, und im discursus praelim. § 112.) Dem entspricht die Durchführung des Gegensatzes in der Logik, speciell in der Lehre von der Begriffsbildung (Lg. § 669 f. u. 710 f.), von der Art Andere zu überzeugen (Lg. § 985 f.), zu widerlegen (Lg. § 1033 f.), sich zu vertheidigen (Lg. § 1062 f.). Die gleiche Begriffsbestimmung findet sich mit Beziehung auf die ursprüngliche Aristotelische Fassung, die demgemäss subjectiv gewendet ist, bei Baumeister: *„Principium est . . prius natura quam principiatum, i. e. principium prius concipi potest et debet quam principiatum"*, allerdings in anderem Zusammenhang, als bei Wolff, sofern hier das andere Glied des Gegensatzes das *„prius tempore"* ist (*Instit. metaph.* § 346). Den eben berührten Gegensatz der damals herrschenden Bestimmung gegen die frühere, auf Aristoteles zurückgehende betont Bilfinger, sofern er definirt: *„A priori dicitur demonstrari, quod ex ipsis et solis rerum ideis et definitione concluditur; a posteriori, quod ex observationibus et experimentis"*, und hinzufügt: *„Sumta igitur est appellatio non a re, sed a cognoscendi modo, qui incipit a simplicissimis, non a principiatis" (Dilucid. philos.* § 376). Den Causalzusammenhang, den der bisher besprochene analytische der apriorischen Verknüpfung für Wolff nicht aus-, sondern vielmehr einschliesst, betont Baumgarten. Er definirt *(Metaphysica* § 24): *„Omne possibile est ratio et rationatum, hinc nexu duplici connexum, et rationale tam a priori quam a posteriori cognoscibile. Haec propositio dicatur principium utrinque connexorum (a parte ante et a parte post)".* Danach übersetzt er an anderer Stelle jenes durch „aus gemeinen Gründen wissen", dieses durch „aus Erfahrung wissen" (Vgl. J. E. Erdmann, Neuere Philosophie II, 2, 384). Den Wolffischen Gedankenzusammenhang reproduciren kurz u. A. Basedow (Gesunde Vernunft III, 3, § 26), Feder (Logik u. Metaphysik[8] § 54, *Instit. log. et metaph.* § 69) und Platner (Aphorismen[3] § 700), in unbestimmtester Formulirung Meier (Vernunftlehre, Auszug § 205), mit einem nichtssagenden Zusatz Crusius (Nothwendige Vernunftwahrheiten § 35). Nichts anderes besagen ferner die Ausführungen bei H. S. Reimarus und Lambert. Der Erstere definirt allerdings: „Wir erkennen Alles entweder nach der Wirklichkeit der Dinge *(a posteriori)*, indem wir sie durch unsere Empfindung wahrnehmen, oder vor der empfundenen Wirklichkeit *(a priori)* durch vernünftige Einsicht des Möglichen oder Nothwendigen". Es ist jedoch nicht gerechtfertigt, den hier vorliegenden Uebertragungsversuchen der beiden Termini den Sinn der strengen Kantischen Unterscheidung zu geben. Denn auch für Reimarus ist Erkenntniss *a priori* „eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, die aus un-

ist „das Verhältniss der Folge zum Grunde ein Verhältniss der Subordination" (42). „Die Reihe der subordinirten Er-

---

leugbaren allgemeinen Grundsätzen durch unzertrennte Verbindung der Schlüsse bewiesen werden"; und diese Grundsätze fallen ohne Ausnahme, nicht nur die identischen, sondern auch die Erklärungs- und die unmittelbaren Schlusssätze, im Wesentlichen mit Locke's Urtheilen von intuitiver Gewissheit zusammen. Der Sinn jener Uebertragung des *„A priori"* wird daher von Reimarus selbst an anderem Orte durch die Wendung bestimmt: „ohne dass man auf die Wirklichkeit der Dinge sehen darf". (Vernunftlehre[4] § 212, 233 f., 260, 303). Aehnlich liegt die Sache bei Lambert. Derselbe unterscheidet ein *A priori* im strengsten und ein *A priori* im weitläufigsten Verstande. Das erstere ist das, „wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben"; das letztere ist das, „was wir aus Vordersätzen ziehen, also vorauswissen können, ohne es erst auf die Erfahrung ankommen zu lassen". Auch bei ihm aber bleibt Alles im Rahmen des analytischen Zusammenhangs. Denn er erklärt, „dass unsere wissenschaftliche Erkenntniss ganz und im strengsten Sinne *a priori* sein würde, wenn wir die Grundbegriffe sämmtlich kennten und die erste Grundlage zu der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung wüssten". Solche Grundbegriffe aber oder einfache Begriffe sind für ihn bekanntlich nach dem Muster Locke's auch die Empfindungen. Der Unterschied bleibt daher lediglich ein Unterschied der Ordnung. (Neues Organon § 634—641, 653, 656, 664; Architektonik § 19 f.) Auch bei Hume, dem letzten der hier zu betrachtenden Vorgänger Kant's, findet sich die Unterscheidung in diesem Sinne: auch ihm sind *abstract Reasonings a priori, independent of all observation* nichts anderes als die *demonstrative arguments* im Gegensatz zur Erfahrung (Essais conc. hum. und.[3] 50, 54, 57, 62, 258).

In der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Gebrauch des vielbenutzten Terminus nach Kant's ausdrücklicher Erklärung (Kr. 3) vollständig aufgegeben. Es bedurfte jedoch keiner sehr eindringenden Kenntnissnahme von seinen Ausführungen, um zu erkennen, dass dieser Erklärung der Thatbestand der uns vorliegenden Anwendungen des Begriffs nicht entspreche. Eine Reihe einzelner Ausnahmefälle, die sich leicht vergrössern lässt — ich verweise hier auf Pölitz 2, 6, 16, 25, 26, 44 —, ist in Vaihinger's Comm. I 192 f. zusammengestellt. Vaihinger hebt auch mit Recht wieder hervor, dass die Apriorität der analytischen Urtheile nur diesen traditionellen Sinn hat (a. a. O. 281). Eben dies habe ich durch meine von V. angezogene, aber missverstandene Bemerkung in den Gött. gel. Anz. ausdrücken wollen. V. hat jedoch dieser Einsicht gemäss nicht überall interpretirt. Eben dieser Begriff nämlich der analytischen Apriorität liegt in der Bemerkung der *Met. Anf. d. Nat.* vor, dass die „ursprüngliche Elasticität und die Schwere die einzigen *a priori* einzusehenden Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äusseren Verhältniss ausmachen" (W. IV 411). Denn „einsehen" heisst „etwas durch die Vernunft erkennen"

kenntnisse" ferner „ist allezeit endlich" (4). Es gibt also einen obersten oder ersten Grund und eine letzte Folge (4, 42). Diese letztere, die „niedrigste Erkenntniss" wird, „weil die niedrigsten Erkenntnisse beständig durch die Erfahrung gegeben sind, und der Erfahrungsgrund ein *conceptus a posteriori* genannt wird", als *„terminus a posteriori"* bezeichnet. Ihr entspricht der höchste Grund als *„terminus a priori"* (4, 42). Dadurch gelangen wir zu einer Definition der Metaphysik, welche eine lehrreiche Ergänzung zu Kr. 871 f. bietet. Denn „in einer Definition von einer Wissenschaft müssen die Schranken [*termini*] derselben determiniret werden, und zwar sowohl *a priori* wie *a posteriori*" (5). Der *terminus a priori* aber der Metaphysik „kommt mit den obersten Gründen der menschlichen Erkenntniss überein", während der *terminus a posteriori* derselben, der „allezeit durch die Qualität des Objects ausgemacht werden muss", durch „die reinen Verstandesbegriffe" gegeben ist (5). Versteht man daher unter den „Schranken der menschlichen Erkenntniss das Aeusserste, worüber der menschliche Verstand nicht schreiten kann" (3), so ergibt sich die Definition der Metaphysik als einer Wissenschaft, „deren *terminus a priori* mit dem *termino a posteriori* der ganzen menschlichen Erkenntniss übereinstimmt" (4).

Enger und zugleich bestimmter als in der Kr. d. r. V. ist der Begriff der Transscendentalphilosophie gefasst, dem wir auch in der Kosmologie bei Pölitz 126 begegnen. Derselbe entspricht durchaus der Erklärung Kant's an Herz in dem (von Hartenstein irrig datirten) Brief aus dem Jahre 1774, dass die „Transscendentalphilosophie . . . eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft" sei (W. VIII 696, rsp. 690). „Zweck" der-

---

(W. VIII 65). Die Metaphysik der körperlichen Natur nun „legt den empirischen Begriff einer Materie zum Grunde, und sucht den Umfang der Erkenntniss, deren die Vernunft über diesen Gegenstand *a priori* fähig ist" (W. IV 359). Gerade die Schwere aber wird, obschon sie Grundkraft ist, „nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt" (W. IV 401), deren grundlegende Begriffe natürlich empirisch sind (Proleg. 26). Damit verliert denn auch Cohen's Erklärung des so gegebenen Widerspruchs gegen den synthetisch aposteriorischen Charakter des Urtheils „alle Körper sind schwer" ihren sachlichen Halt.

selben nämlich ist, „die Quellen der Synthesis zu bestimmen" (29, vgl. 130). Man erhielt in der Metaphysik bisher „immer nur identische Sätze für synthetische zurück" (71). Die Transscendentalphilosophie dagegen soll nicht bloss sagen, „was ich durch Zergliederung des Begriffs finde . . ., sondern sie muss auch sagen, dass dieses oder jenes von dem Dinge gelte" (70). Es fragt sich für sie daher, „wie findet der [synthetisch-apriorische] Satz statt, wie kommt der in meinen Kopf" (71).

Einzelne Unklarheiten lassen die Eintheilungen der Metaphysik bestehen, die uns S. 9 und S. 15 geboten werden. Gemeinsam ist beiden die Gliederung der Metaphysik in reine und angewandte. Die reine Metaphysik ferner wird beide Male eingetheilt in Ontologie, Kosmologie und natürliche Theologie. In der Ontologie, in der „der Verstand untersucht, wie er auf solche reinen Vernunftsbegriffe [von den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge] gekommen, werden die Dinge „gleichsam distributiv genommen". In der Kosmologie, welche die Dinge als Theile „im Verhältniss eines gemeinschaftlichen Ganzen" coordinirt, werden sie „conjunctiv erwogen". In der natürlichen Theologie (9) oder rationalen Archaeologie endlich, welche dieselben einer obersten Ursache subordinirt, werden sie wie in der Kosmologie „collectiv erwogen". Beide Male also ist das Schema der Eintheilung von den Kategorien der Relation, der Substanz, Wechselwirkung und Causalität hergenommen, ein Gesichtspunkt, der noch in der Kr. d. r. V., allerdings unter Umordnung der beiden letzten Glieder, wirksam bleibt (Kr. 329, 390 f.), und dort eine der wenigen Spuren bildet die von der bevorzugten Stellung jener Kategorien in der ersten Periode des Kriticismus übrig geblieben sind. — Andererseits aber unterscheiden sich beide Eintheilungen in unvereinbarer Weise durch die Gliederung der angewandten Metaphysik, die zwar empirische Gegenstände behandelt, jedoch nur sofern sie „aus allgemeinen Gründen der reinen Vernunft abgeleitet werden" (15, 9). Einmal nämlich soll die angewandte Metaphysik in *Somatologia pura* und *Psychologia rationalis* zerfallen; dann aber wird sie in drei Glieder getrennt,

deren ersten und „Haupttheil diejenige Wissenschaft" bildet, „die von der Nützlichkeit des Sinnlichen und von den Gesetzen, nach welchen wir von den Sinnen afficirt werden, oder die vom Geschmacke handelt", während der zweite die rationale Psychologie und der dritte die natürliche Theologie umspannt als die Wissenschaft, „von den Dingen in der Welt als einer Wirkung auf die Ursache *ad analogiam* zu schliessen". Nun heisst es zwar an der ersten Stelle, dass die Metaphysik in jene fünf Disciplinen „eingetheilt werden könne", während wir an der zweiten lesen, dass der sechstheilige Plan zu Grunde gelegt werden müsse, „um der Sache angemessen die Metaphysik einzutheilen". Damit ist jedoch, da die erste Eintheilung ebenfalls kantisch ist, für die Erklärung nichts gewonnen. Auch sonst bietet sich für eine solche kein hinreichendes Material. Weder in dem Collegprogramm W. II. 316, noch in den Briefen aus der ersten Periode des Kriticismus W. 686, 688, 696, noch in der Ontologie bei Pölitz oder den sonstigen Ausführungen der späteren kritischen Zeit finden wir Analoga. Was in der Kosmologie von Pölitz 128 f. steht ist zu unbestimmt. Auch die Dorpater Reflexionen endlich lassen im Stich. Sie bieten zwar ein Seitenstück zu der ersten Eintheilung, jedoch nichts, was zur Erklärung der zweiten verwendet werden könnte. Die ganz auffällige Stellung der Geschmackslehre weiss ich deshalb nicht zu deuten. Die Trennung der philosophischen Gotteserkenntniss in rationale Archäologie und natürliche Theologie dagegen kann durch den Gegensatz der transscendentalen und natürlichen Theologie, wie er bei Pölitz sich findet (269 f. 271 f. 296, 304, 323), sowie durch die Betonung des Analogiebeweises ebendaselbst (309 f. 317, 319 f.), für den mir ein reiches Material in den Dorpater Manuscripten vorliegt, wenigstens für sich verständlich gemacht werden.

Dass die rationale Psychologie in beiden Eintheilungen vernunftmässig erklären soll, was wir durch den inneren Sinn erfahren, entspricht vollständig der Darstellung derselben bei Pölitz. Auch dort heisst es (man vgl. im ersten Aufsatz S. 135 f. und S. 142 f.): „Die rationale Psychologie ist die

Erkenntniss der Gegenstände [1]) des innersten Sinnes, sofern sie aus der reinen Vernunft entlehnt ist". Da „der Begriff der Seele an sich selbst ein Erfahrungsbegriff ist", so legt sie „den blossen Begriff der Seele, dass wir eine Seele haben" (P. 196) also „das Ich oder das Substratum aller Erfahrung zum Grunde" und sagt „von ihm lauter transscendentale Prädikate aus" [2]).

Die Eintheilung der Transscendentalphilosophie dagegen in Aesthetik und Logik (Analytik der Begriffe und Grundsätze, Dialektik) entspricht bereits vollständig dem späteren Schema (131). Denn die Reihenfolge Analytik, Aesthetik, die man aus S. 96 und S. 132 herauslesen, und durch die Stellung der Lehre von Raum und Zeit nach den Hauptsätzen der Ontologie bestätigt finden könnte, beruht gegenüber der bestimmten Angabe S. 131, gegenüber der Andeutung W. VIII 688, vor Allem gegenüber dem Zusammenhang der Sache nur auf einer Anbequemung an den Gedankengang bei Baumgarten. Eine solche wird auch durch einen Vergleich der Anordnung bei Pölitz und dem Letzteren ohne Mühe deutlich.

Aus der kurzen und wie alle derartigen Excurse bei Kant dürftigen Geschichte des Unterschiedes „zwischen den *intellectualibus* und *sensualibus*" (11—14) sei nebenbei erwähnt, dass Kant die *essays* von Locke nicht in der deutschen, sondern in lateinischer Uebersetzung citirt.

Der Begriff der Ontologie wird trotz der eben erwähnten Uebereinstimmung in den Hauptgliedern der Transscendentalphilosophie nicht wie später (z. B. Kr. 303, bei P. 19) der transscendentalen Analytik, sondern der transscendentalen Logik überhaupt gleichgesetzt. Sie ist als „Wissenschaft vom Etwas überhaupt" oder „von den Wesen eine Logik der reinen Vernunft" d. i. die „transscendentale Logik",

---

1) So bei Pölitz 128, im Manuscript (s. den früheren Aufsatz): „des Gegenstandes".

2) Bei P. 208; im M. fehlt das „aus". Man. vgl. ferner P. 199, 201, 207, 220, 304.

und handelt als solche „von den Regeln und von dem Gebrauch des reinen Verstandes und der reinen Vernunft" (17, 132).

Die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische, die sich in den Abschnitten „vom obersten Princip der menschlichen Erkenntniss" (23—32), „von der Möglichkeit und Unmöglichkeit" (32—36), „der Begriff der Beziehung" (37—40), „von der Bestimmung, Unbestimmung und [dem] Bestimmbaren" (45—50) zerstreut findet, zeigt noch deutlich die Spuren ihres Ursprungs. So erfahren wir: „das Verhältniss, was *per analysin* entsteht, ist logisch . . ., was *per synthesin* entsteht, ist ein reales" (25). Die Prädikate zerfallen „in logische Prädikate und in Bestimmungen", die ersteren werden „*per analysin* gefunden", die letzteren aber „*per synthesin*"; jene sind die, welche „im Begriff der Sache liegen", diese dagegen solche, „die zu dem Begriff der Sache hinzukommen". Logische Prädikate endlich „sind entweder Bejahungen oder Verneinungen; die Bestimmungen aber sind entweder Realitäten oder Negationen" (46, 48). — Glücklich gewählt ist das Beispiel für die synthetischen Urtheile der Geometrie: „dass der Triangel 180 Grad hat, das liegt nicht in dem Begriff des Triangels, sondern in der Figur; denn wenn ich mir einen Triangel denke, so denke ich mir nichts mehr als drei Linien und drei Winkel, dass er aber 180 Grade hat, finde ich erst, wenn ich ihn construire" (25, 28). — Zur Ergänzung und Berichtigung kritischer Ausführungen endlich dient die Lehre vom Princip der analytischen Urtheile. Die logische Formulirung desselben lautet besser als in der Kr. d. r. V. (Kr. 190: Keinem Dinge): „Keinem Subject kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht" (26). Es führt zum logischen Nichts. Die reale Formulirung dagegen fordert mit Rücksicht auf die Veränderung der Dinge die Zeitbeziehung; sie lautet daher: „*Nihil potest simul esse et non esse*" (33). Es führt als solches zum transscendentalen Nichts. Lehrreich ist besonders die in den späteren Werken fehlende Begründung, dass der Satz der Identität und der des Widerspruchs für die transscendentale Betrachtung keiner Sonderung bedürfen (27): „der Form nach sind zwar die Urtheile

unterschieden in Ansehung der Bejahung und Verneinung, denn die bejahenden stehen unter dem *principio identitatis* und die verneinenden unter dem *principio contradictionis*. Dieweil aber dem Inhalte nach kein Unterschied ist zwischen den bejahenden und verneinenden, und hier nicht auf die Form, so wie in der Logik, sondern auf den Inhalt der Urtheile gesehen wird, so nehmen wir von den beiden *principiis* eins an, was wir zum allgemeinen *principio* machen, und zwar wäre es gleichviel, welches man dazu genommeh hätte; nur das *principium contradictionis* macht einen grossen Eindruck, wenn man zeigt, dass das Gegentheil falsch sei. Es rührt weit stärker, wenn man einen *ad absurdum* bringt, und ihm zeigt, dass er sich widerspricht, als wenn ich ihm nur identisch [Identität] beweise".

Die Bestimmung der Sinnlichkeit zeigt, da das Ding an sich noch nicht zum unbestimmten Object des reinen Verstandes verflüchtigt ist, dass trotz der energischen Abweisung der bloss logischen Unterscheidung in der Dissertation von 1770 (W. II § 5, 7), die leibnizischen Gesichtspunkte noch fortwirken. Wir lesen nämlich S. 53 im Abschnitt vom Wesen: „Aus der Sinnlichkeit fliesst z. E. Verwirrung, das ist ein Attribut der Sinnlichkeit, denn es ist ein *rationatum essentiale*". Auch über den Zusammenhang der kritischen Bestimmung der Sinnlichkeit mit der durch Knutzen vermittelten Lehre Baumgartens vom idealen Einfluss erfahren wir Bestimmteres, und gewinnen so eine Klärung des Begriffs des Empirischen. In dem Kapitel vom Zustande, der den bei Pölitz selbständigen Abschnitt „Was heisst handeln" mitumfasst, heisst es (87): „die Fähigkeit zu leiden ist die Receptivität. Die Receptivität (Empfänglichkeit) ist eine Möglichkeit Accidenzen zu empfangen. Also setzt die Receptivität eine Facultät voraus, so wie die Passion eine Action. Bloss leidend kann daher eine Substanz nicht sein; denn sonst müsste das Accidenz ausser ihr sein, und ihr nicht inhäriren; weil es aber inhärirt, so muss in der Substanz eine Kraft sein.... Z. E. Empfindung der Wärme: dieses ist ein Leiden, indem es nur inhäriret durch fremde Kraft. Allein diese Veränderung setzet eine Kraft voraus in dem

leidenden Subject; denn hätte ich keine innere Kraft, so könnte ich auch keine Wärme empfinden. Also ist alles Leiden eine innere Veränderung, Modification der inneren, thätigen Kraft einer Substanz. *Passio idealis* ist, insofern ein Ding leidet und vermittelst der Leiden thätig ist, soferne man durch eigene Kraft empfindet, wenn man durch fremde Kraft afficirt wird. Es ist also ein äusserer, aber auch ein innerer Grund nöthig. . . . Eine innere Handlung ist *actio immanens*, z. B. Nachdenken. . . . Beim Leiden ist keine *actio immanens*, sondern *transiens* einer anderen Substanz".

Auch die Lehre von Raum und Zeit, deren kosmologische Erörterung ich bereits in dem vorigen Aufsatz behandelt habe, bietet noch manches Erwähnenswerthe. Ihr ist in dem Abschnitt „Begriff von Raum und Zeit" (93—101) ein ungleich grösserer Raum gewidmet, als bei Pölitz. Kant beginnt mit der Bemerkung: „Es sind diese Begriffe zu aller Zeit falsch definirt worden", also analog den Erklärungen W. II 115, 272. „Raum und Zeit sind keine Kategorien des Verstandes, wofür sie von allen sind gehalten worden; dadurch ist aber der menschlichen Erkenntniss ein grosser Tort geschehen. Es sind Kategorien der Sinnlichkeit", d. h. Anschauungen a priori, oder, wie es an früherer Stelle (22) heisst, „transscendentale Elemente der Sinnlichkeit", Termini also, die von den späteren abweichen, so zwar, dass der erstere nur durch Gedankengänge erhellt werden kann, die ich bei anderer Gelegenheit besprechen werde, während für den letzteren ein Hinweis auf Kr. 81 genügt. — Ueber das Gleichartige in der apriorischen Subjectivität von Raum und Zeit mit der empirischen Subjectivität der Empfindungen, auf die Kant in den polemischen Zusätzen der Prolegomenen (Prol. 63 f.) hinweist, erfahren wir S. 78: „Abstrahiren wir die sinnliche Anschauung, so ist Raum und Zeit gar nichts, ebenso wie es keine Annehmlichkeit des Süssen ohne Zunge geben kann". — Eine Spur der Trennung von Raum und Zeit in der Dissertation, als *intuitus objecti* und *intuitus status*, findet sich in der Erklärung (96), dass „die Zeit die Bedingung des Spiels der Empfindung, der Raum aber des Spiels der Gestalten" sei (vgl. die frühere Abhand-

lung S. 136). — In demselben Zusammenhange sagt Kant von der „intellectualen" Anschauung: „Gott schaut demnach die Welt an ohne Raum und ohne Zeit; er schaut die Dinge an so wie sie sind, und nicht so wie sie erscheinen. Intellectuale Anschauung beim Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass kein erschaffenes Wesen intellectuale Dinge erkennen könne, als nur allein das Wesen, welches die Ursache von den Dingen ist. Dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur die Gegenstände so wie sie uns afficiren". Zur Erläuterung vergleiche man die Ausführungen bei Pölitz 308, 310 f. sowie die späteren Erörterungen zur Deduction (S. 89). — Als ein Beitrag zur Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis*, speziell zu § 27 der Dissertation von 1770, sei aus dem Schluss des Abschnitts „*De simultaneis*" erwähnt, was bei Pölitz 67 ein dürftiges Correlat hat: „Das göttliche Dasein kann gar nicht einmal mit der Zeit verglichen werden. Die Dauer intellectual betrachtet kann durch die Zeit nicht gemessen werden, sondern sie ist die Grösse ohne alle Schranken. Die Dauer, sensual betrachtet, kann durch die Zeit gemessen werden; dann wäre die Ewigkeit eine unendliche Zeit. Die intellectuale Dauer kann man sich nicht sinnlich vorstellen. *Sempiternum* ist was zu aller Zeit . . . ist. Also ist die Welt zu aller Zeit, weil die Zeit ohne die Welt nicht ist. Denn der Anfang der Welt ist der Anfang der Zeit. Also ist die Welt *sempiternum*, aber nicht *aeternum*".

Die Lehre vom Verstande als Vermögen der Reflexion, für die in dem Dorpater Manuscripte reichliches Material vorliegt, zeigt in der Kosmologie u. s. w. bei Pölitz [1]) ihre

1) Das vollständige Verzeichniss daselbst: 102, 143, 146, 148, 158, 273, 278. Die Ausführung P. 146 lautet im Manuscript (217) mehrfach abweichend: „Locke hat sich hierinnen geirrt, indem er glaubte, alle seine Begriffe durch Erfahrung abzuziehen, da er sie doch aus der Reflexion abzog, die über die Gegenstände der Sinne angewandt wird. Der Materie nach entspringt also alles aus den Sinnen, der Form nach aber aus dem Verstande, die aber dem Verstande nicht angeboren, sondern bei Gelegenheit der Erfahrung durch Reflexion entstehen. Wir urtheilen und reflectiren bei Gelegenheit der Sinne, und machen daraus Begriffe. Diese Hand-

Motivirung darin, dass das Denken „kein Hervorbringen", sondern nur „eine Reflexion dessen" ist, „was gegeben ist". Hier erfahren wir S. 12: „Wir müssen aber bemerken, dass wir einige Begriffe abstrahirt von dem, was wir durch die Sinnlichkeit erkennen, andere hingegen, indem wir bei Gelegenheit desjenigen, was wir durch die Sinne erkennen, oder indem wir *reflexiones* anstellen, bekommen". Ferner S. 29: „Unsere Erfahrung besteht aber aus zwei Stücken: aus der Anschauung des Gegenstandes und aus der Reflexion oder dem Begriff von dem Gegenstande . . . das menschliche Gemüth hat aber auch allgemeine Bedingungen, unter denen wir nur allein von den Gegenständen einen Begriff haben können, und dieses sind Principia *a priori* der Reflexion über die Gegenstände, ohne welche keine Erfahrung von den Gegenständen möglich wäre." Eine Discussion der kritischen Beziehungen dieser Formulirung gebe ich im zweiten Bande der „Reflexionen Kant's".

Die Kategorien sind bereits auf die Urtheilshandlungen bezogen: „Mit dem logischen Moment correspondirt ein transscendentales Element" (23, 20). Ueber die Kategorientafel habe ich bereits in dem früheren Aufsatz (S. 140) gehandelt. Zur Ergänzung hebe ich hier die dort nur erwähnte Sonderstellung der Kategorien der Relation hervor, die allerdings eine Discussion ebenfalls erst im Zusammenhange der Dorpater Materialien zulässt. Es sind nämlich die drei Kategorien der *„relatio subjecti, principii et compositi"*, d. i. der „Inhärenz, Dependenz und Cohärenz" oder die Kategorien der „Einschliessung, Folge und Begleitung", d. i. der „Einheit der Sustentation, Subordination und Coordination" die „allgemeinen Begriffe von der Verknüpfung der [empirischen] Dinge" und als solche

---

lung der Reflexion üben wir aus, sobald wir Eindrücke der Sinne haben. Durch Gewohnheit wird uns diese Reflexion geläufig, so dass wir nicht bemerken, wenn und wie wir reflectiren, und dann glauben wir, dass es in der sinnlichen Anschauung liege, da es doch in der Reflexion über die sinnliche Anschauung liegt." S. 274 lautet im Manuscript 357 kürzer: „Wenn uns was gegeben ist, dann können wir auch was herausbringen, denn Denken ist kein Vorbringen, sondern Reflectiren. Durch blosse Erfahrung" u. s. w.

„die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" im eigentlichsten Sinne, so dass sie in der Fortsetzung der oben angeführten Stelle über die Principien der Reflexion (29 f.) als die einzigen Principien der Synthesis auftreten. In diesem Sinne sind sie Kategorien der Conjugation (89). Dem „synthetischen Grundsatz der Anschauung der Gegenstände: Alles was da [in der Erscheinung] ist, ist in Raum und Zeit" entsprechen daher „die synthetischen Grundsätze der Begriffe von Gegenständen:

„a. Alles, was da [in der Erscheinung] ist, ist entweder Substanz oder Accidenz" . . .

„b. Alles, was geschieht, ist entweder eine Wirkung oder eine Folge einer Ursache, oder: Alles, was in der Zeit nach einander folgt, ist bestimmt in einer Reihe. Dieses ist das *principium rationis sufficientis.*

„c. Alles, was zugleich ist, ist bestimmt in einem Ganzen." (31 f.)

Fremdartiger als diese bevorzugte Stellung der Kategorien der Relation, von der sich in der Kr. d. r. V. noch mannigfache Nachwirkungen zeigen, wirkt auf den ersten Blick die Ausführung über die transscendentale Grammatik S. 132 f. in dem Abschnitt „Von der Materie und der Form", der wie früher erwähnt mit den letzten drei Abschnitten bei Pölitz so vollständig übereinstimmt, dass keinem Zweifel unterliegt, er sei ebenfalls dem undatierten unter Pölitz' Manuscripten entnommen. Da die Darstellung bei Pölitz 78 sehr verkürzt ist — sonst ist die Uebereinstimmung nicht geringer als in späteren Kapiteln — theile ich den Wortlaut des Manuscripts mit: „Würden wir die transscendentalen Begriffe so zergliedern, so wäre dieses eine transscendentale Grammatik, die den Grund der menschlichen Sprache enthielt, z. E. wie das Präsens, Perfectum und Plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was Adverbia sind. Dieses sind lauter transscendentale intellectuale Begriffe, z. E. was der Verstand bei dem Worte Ob gedenke, es mag in dieser oder in jener Sprache sein, oder Dieweil, welches einen Grund anzeiget. Ueberdächte man das, so hätte man eine transscendentale Grammatik". Nach den folgenden, bei Pölitz ebenfalls verstümmelten

Sätzen sollte sie auf die transscendentale Logik oder Ontologie folgen. Obgleich ich aus den Schriften Kant's keine verwandte Aeusserung anzuführen vermag, sehe ich keinen Grund gegen die Annahme, dass es sich hier um eine Consequenz aus der Lehre von den Prädicabilien der Stammbegriffe des Verstandes handelt, die auch dem späteren kritischen Standpunkt entspricht. Sie würde ein Kapitel der lange geplanten, aber nie ausgeführten Metaphysik abgegeben haben, ein Kant vielleicht als solches bewusstes Gegenstück gegen Lamberts Semiotik. Dem wird auch durch eine charakteristische Reflexion aus der Dorpater Sammlung nicht widersprochen, die ich hier erwähnen darf: „Dass etwas ein Subject sei und kein Prädikat (des Eindrucks, *apparentia*) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum* „Ich", also durch's Bewusstsein erkennen; daher: *corpora h. e. externe apparentia sunt phaenomena substantiata, h. e. permanentia substrata ceteris phaenomenis*". Die Seltenheit hierhergehöriger Reflexionen in der genannten Sammlung lässt übrigens den Schluss zu, dass Kant tiefergehende Feststellungen hier gar nicht versucht hat.

Zu den auffälligsten Zusätzen der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. gehört der § 12, über den „unter den Scholastikern so berufenen Satz: *quodlibet ens est unum verum bonum*". Die systematische Engherzigkeit, die sich in dem Zusatz kundgibt, hat einen entwickelungsgeschichtlichen Grund. Die Reflexionen der Dorpater Sammlung zeigen, dass Kant nicht bloss während seiner ganzen Entwicklung dieser Begriffsverbindung, der Baumgarten in seinem Handbuch die §§ 72—100 widmet, seine Aufmerksamkeit zugewendet, sondern auch in der ersten Periode seines Kriticismus, kurz vermuthlich vor der Zeit der Niederschrift des Pölitz'schen undatirten Manuscripts, auf ihrer Grundlage eine Kategorientafel zu entwerfen versucht und endlich sie für die Gliederung des oberen Erkenntnissvermögens in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft nutzbar zu machen gedacht hat. Die Ausführung in dem Abschnitt „Begriff der Qualität und Quantität" des mir vorliegenden Manuscripts, (S. 61 f.) welche im Wesentlichen eine Discussion dieser Begriffe gibt, gehört bereits der Zeit einer entschiedenen Reaction gegen jene Gliederungsversuche an, die zu der kritischen Auf-

fassung derselben als rein logischer Kriterien aller Erkenntniss der Dinge überführt. Das Interesse, das sie somit der Entwicklungsgeschichte bietet, lässt mich sie vollständig wiedergeben; der Mangel an Durchsichtigkeit, den sie zeigt, zwingt zu wörtlicher Abschrift des Hauptsächlichen der scholastischen Begriffssplitterung: „Hier können wir drei Begriffe auf einmal nehmen: von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, und zwar deswegen, weil diese Sätze an sich steril sind. Es ist wahr, dass die Begriffe sehr nützlich sind; demnach wollen wir die Begriffe nützen und auseinandersetzen, aber keine metaphysischen Grundsätze daraus herleiten. *Unum bonum et verum seu perfectum* werden als Prädikate genommen im transscendentalen Verstande im Verhältniss auf's Wesen; im metaphysischen Verstande aber im Verhältniss auf alles Mögliche. Z. E. im transscendentalen Verstande ist jedes Ding nur eins und nicht viel; hier geht es auf sein Wesen, denn es kann nur dieses und kein anderes sein, also eins und nicht mehrere. Metaphysische Einheit ist aber die Betrachtung überhaupt auf's Mögliche, sie besteht in der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit. So ist nun metaphysische Einheit in jedem Ganzen; z. E. bei dem Menschen in seinen Gemüthskräften ist Einheit . . . Einheit und Vielheit im mathematischen Verstande lässt sich nicht erklären, denn wenn ich will von verschiedenen Dingen reden, so drückt schon der Pluralis die Vielheit aus. Im philosophischen Verstande ist die Einheit die Verbindung des Mannigfaltigen in Einem. . . . . Diese Einheit in Betrachtung zu ziehen ist sehr wichtig. Die philosophische Einheit im transscendentalen Verstande ist eine Einheit, die auf's Wesen selbst gehet; da ist alles tautologisch und kann nicht erklärt werden. So ist es auch mit der Wahrheit; denn die Wahrheit ist, dass ein jedes Ding das sei, was es ist; es ist also auch tautologisch. Die transscendentale Vollkommenheit ist, dass ein jedes Ding vollkommen sei, indem es alles hat, was es haben soll, um ein solches Ding und kein anderes auszumachen. Ueberhaupt wo es schon auf's Allgemeine und auf Alles geht, da ist die Erkenntniss gewiss leer. Alles ist *unum, verum et perfectum.* Der Autor [Baumgarten] schickt die Ordnung voraus, um die Wahrheit zu erklären. Die Ord-

nung ist aber von der Wahrheit unterschieden. Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Dinges, sondern eines Urtheils . . . das ist die logische Wahrheit. Die transscendentale Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Prädikate, die zum Wesen des Dinges gehören, mit dem Wesen selbst. . . . Metaphysisch aber ist in jedem Dinge eine Quelle von Erkenntnissen vieler Wahrheiten, die wir durch die Analysis des Begriffs und auch durch die Synthesis erkennen. Wahrheit mit dem Begriff der Verbindung[1]) verbunden betrachtet, ist der Begriff der Ordnung die Identität der Art der Verbindung des Mannigfaltigen. . . . Der Satz, der da enunciirt, worin die Verbindung des Mannigfaltigen bestehen soll, enthält den Exponenten der Ordnung. Dieses ist die Regel der Ordnung. Wenn die Regel complet wäre, so wäre sie eine Richtschnur. . . . . Oft geht die Regel vor der Ordnung vorher, oft wird auch die Regel aus der Ordnung gezogen. Es ist ein Urbild, das die Regel *a priori* enthält; sie sind die Principien aller Ordnung und der Verbindung des Mannigfaltigen.[2]) Plato sagt, um den Quell und Ursprung aller Dinge einzusehen, muss man aus den Ideen dieselben herleiten. . . . Dass ein Ding schlechthin das ist, was es ist, das ist die Realität. Die transscendentale Vollkommenheit ist die Form aller Vollkommenheit oder die Vollständigkeit eines Dinges in Beziehung auf sein Wesen: da ist jedes Ding vollkommen. . . Die metaphysische Vollkommenheit ist der Grund der Realität. Je mehr Realitäten, je mehr metaphysische Vollkommenheiten"! Auf eine Discussion des Einzelnen leiste ich Verzicht.

Die Analyse der einzelnen Kategorien, welche nach der Anordnung des Manuscripts durch die ganze Ontologie zerstreut ist, bietet mancherlei zur Erläuterung kritischer Begriffe.

So erfahren wir S. 103 f. über den Begriff der Unendlichkeit: „Endlich und unendlich sind Prädikate der Grösse. Sie können als Verstandes- und als sinnliche Begriffe betrachtet werden. Ob sie gleich wirkliche sinnliche Begriffe sind[3]),

1) Im Manuscript: Ordnung.

2) Im Manuscript sind die beiden letzten Sätze umgestellt. Daselbst steht ferner: „Urbild die die" und „die Verbindung".

3) Man vgl. dagegen die von der Interpretation wenig verwerthete Darlegung Kr. d. U. 91 f.

so sind sie hernach unter die Verstandesbegriffe übergetragen worden. Man hat das Unendliche falsch definirt, indem man es für einerlei mit dem Maximo gehalten hat. [1]) Allein man muss nicht sogleich solche Begriffe definiren, und sich hernach auf die Definition verlassen, welches in der Untersuchung grossen Schaden thut, sondern nur so weit analysiren, als man ihn braucht. [2]) . . . Unendlich bedeutet nicht den Begriff des Grössesten; denn das Grösseste ist noch mehr als unendlich. Das Maximum bedeutet wirklich etwas, und zeigt eine bestimmte Grösse an; aber das Unendliche bestimmt mir nichts, sondern es sagt mir nur, dass ich es nicht ausmessen kann nach der Methode, nach welcher ich sonst Alles bestimme . . . . Wenn ich sage, Gott ist unendlich, so sage ich sehr wenig; denn ich zeige dadurch an, dass ich ihn sinnlich betrachten will, indem er auf keine Weise kann ermessen werden. Denn wäre er auf diese Weise unendlich: dann wäre er nur so gross, dass ich ihn nicht ausmessen kann, also nur in Ansehung meines Maasses unendlich. Der Begriff des *infiniti* drückt also nicht die absolute Grösse aus, sondern die verhältnissweise Grösse, nämlich wenn sie grösser ist als alle Zahl. [3]) Dagegen durch den Begriff des *maximi* ist völlig bestimmt, was in dem Dinge enthalten ist [4]); daher sollte ein solches Wesen ein *ens illimitatum,* und nicht *infinitum* genannt werden".

Bestimmter ist Kant's Standpunkt in dieser Zeit aus der Erörterung des Substanzbegriffs zu erkennen, die sich in dem Abschnitt „Von der *Categoria compositi*" (89 f.) findet [5]). Hier wird uns analog wie in der Kosmologie bei Pölitz 80 f. bewiesen, dass jedes *compositum substantiale* durch die Con-

1) Man vgl. W. II, 396 Anm., bei Pölitz 64 f. und Kr. 458 f.

2) Also nach der Vorschrift W. II, 115, 292.

3) So auch Kr. 460. In anderm Sinne Kr. d. U. 92.

4) Man vgl. bei Pölitz 270.

5) Ihm entspricht bei Pölitz der Abschnitt „Vom Einfachen und Zusammengesetzten" S. 59 f. Der im Manuscript sehr kurze Abschnitt „Begriff der Substanz und Accidenz" (bei Pölitz 54 f.) stimmt in den Worten (M. 82): „Cartesius sagte . . . . ist die Inhärenz" mit Pölitz 55 f. überein, was ich meinen Angaben S. 134 f. der früheren Abhandlung hinzuzufügen bitte. Der sonstige Inhalt beider Abschnitte deckt sich nicht.

junction einfacher Substanzen bestehe. Wir erfahren weiter: „Die einfachen Theile, woraus die *composita substantialia* bestehen, heissen Monaden. *Monas* ist also eine einfache Substanz . . . *Monas* entsteht aus nichts". Die Körper jedoch „sind nicht *composita substantialia,* sondern Erscheinungen, die aus andern Erscheinungen zusammengesetzt sind. Was ich am Körper wahrnehme ist keine Substanz; denn die Substanz ist das erste Subject, dem alles inhäriret. Wären die Körper *composita substantialia,* so könnte es nicht geläugnet werden, dass sie aus einfachen Theilen bestehen. Wir können *comparative* etwas substantial nennen, so fern es das erste Substratum unter allen Erscheinungen ist, und den Grund von allen übrigen Erscheinungen enthält. Dieses erste Substratum ist ein *phaenomenon substantiale.* Was wir sehen, wenn wir den Körper sehen, ist nicht das Ding selbst, sondern nur die Art, wie wir von dem Dinge afficirt werden . . . . Von diesem Phänomenon sehen wir ein Phänomenon, welches bestimmt ist, und das ist die Materie. Es ist dieses eine Grunderscheinung aller Erscheinungen, aber noch keine Substanz, denn die ist das, was die Sache an sich selbst ist . . . ., sondern die Haupterscheinung, die ich statt der Substanz annehme". Die Materie also „ist der Grund nicht von der Sache selbst, sondern aller Erscheinung; folglich können wir die Substanz der Sache nicht sehen, als nur in dem Fall, wo ich mich selbst anschaue". Wenn nämlich, wie es im Abschnitt vom „Begriff der Kraft" (83 f.) heisst, „die Substanz von allen *accidentibus* unterschieden wird, so ist das das Substantiale selbst, was unterschieden ist von allen *inhaerentibus* der Substanz. Wir denken uns die Substanzen durch die Accidenzen, und nicht durch das Substantiale; denn das Substantiale ist anschauend. In einem Fall kann ich nur das Substantiale erkennen, und das ist, wenn ich mich selbst anschaue durch den Begriff vom Ich; aber sonst kann ich in keinem andern Wesen das Ding durch das Substantiale erkennen". Falsch ist es, wie Kant schon hier ausführt, die Substanz der Kraft schlechtweg gleichzusetzen. „Die Kraft ist nicht der Grund selber, sondern der Respectus der Substanz zum Accidenz, sofern die Substanz ein Grund des *acci-*

dentis ist". Die Seele ist daher nicht eine Kraft, sondern sie hat eine Grundkraft. „*Vires primitivae* sind, die aus keiner andern Kraft abgeleitet werden. Wir leiten aber die Kräfte ab, wenn wir die Wirkung der einen Kraft ansehen für einerlei mit der Wirkung der anderen Kraft. Z. E. das Gedächtniss wird abgeleitet aus der Imagination, die Vorstellungen zurückzurufen; es ist also keine *vis primitiva*. Aber die Imagination selbst können wir nicht herleiten; also ist sie in Ansehung unser eine Grundkraft. Allein die Einheit eines Dinges muss eine Grundkraft haben, aus der alle können hergeleitet werden; z. E. weil die Seele ein einfaches Wesen ist, so muss sie eine ursprüngliche Grundkraft haben, aus der alle andern herrühren, obgleich wir sie nicht alle können aus einer Grundkraft herleiten". Diese Ausführungen, denen die früher bereits skizzirten Erörterungen der Kosmologie und Psychologie bei Pölitz durchaus entsprechen, lassen keinem Zweifel darüber Raum, dass Kant noch in dieser späten Periode auf dem Boden jener „dogmatischen Behauptung" steht, „die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen", was der spätere Kriticismus zu „bloss transscendentalen Ideen rechnet, nämlich die absolute Simplicität der Substanz augenscheinlich zu beweisen, nämlich dass der Gegenstand des innern Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz ist" (Kr. 471). Daher ist der Paralogismus der Simplicität, dessen enger Zusammenhang mit der Thesis der zweiten Antinomie bis zur Gegenwart für die meisten in Dunkel gehüllt ist, „der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre . . ., ein Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint", (Kr. Blge. III 351). Von hier aus wird denn auch der monadologische Hintergrund der späteren Lehre Kant's vom Ding an sich erhellt, in dem die traditionelle Unkritik, die selbst einen Mann wie A. Lange gefangen genommen hat, spinozistische Gedanken wiederzufinden glaubt.

Nicht weniger belehrend über Abweichungen von der späteren Lehre, wennschon dieselben hier geringfügiger sind, ist die Discussion vom *principio rationis sufficientis* (40 f.). Der Anfang

des gleichen Abschnitts bei Pölitz (34 f.) zeigt mehrfache Anklänge an den Wortlaut des Manuscripts; einzelne Sätze stimmen vollständig. Jedoch schon innerhalb dieses Gleichartigen zeigt die ungleich ausführlichere Darstellung des Manuscripts sachliche Differenzen. Vollständig verändert ist die Erörterung S. 35 Z. 10 f. von Pölitz. Der ursprüngliche Zusammenhang zeigt dagegen in der Form einige Analogie zu der Section *„de principio rationis determinantis, vulgo sufficientis"* in der *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* von 1755, in der Sache eine enge Verknüpfung mit der oben erörterten Lehre vom *terminus a priori*. Der leibniz-wolffische Satz, „Alles was ist, hat seinen Grund" besitzt, so lesen wir hier, „keine strenge Allgemeinheit", sondern er hat nur „comparative Allgemeinheit in Ansehung alter Erfahrung". Denn „von den Dingen, wo der Verstand präsumirt, dass sie nothwendig sind, fragt er nicht nach dem Grunde". Wenn wir nämlich *„ascendendo a parte anteriori* in der Reihe von Gründen zurückfortgehen, so halten wir es nach dem natürlichen Gebrauch der Vernunft für unmöglich, in diesem Fortgehen der Gründe bis ins unendliche zu gehen, sondern wir müssen uns ein Erstes gedenken; wir verlangen also nach der Vernunft *a parte priori* einen *terminum*. Die Ursache ist diese: wir können unmöglich eine Reihe ganz erkennen, als nur wenn sie determinirt ist. Durch die Vernunft erkennen wir etwas nicht anders als *a priori*. *A priori* kann ich aber Etwas erkennen durch Gründe. Dieses Erkenntniss ist aber nicht complet, wenn ich nicht einen ersten Grund habe". Wohl zu beachten aber ist: „wir machen hier nicht die Wirklichkeit der Sache aus, sondern sehen nur auf die Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft". Denn „die *Incompletudo* unserer Vernunft macht es uns zur Nothwendigkeit, Bedingungen anzunehmen, dass von allen Dingen in einer Reihe ein erster Grund sei. Nach subjectiven Gründen unserer Vernunft sehen wir also die Nothwendigkeit eines ersten Grundes ein. Die subjectiven Gründe sind die Möglichkeit einer Vorstellung; die objectiven Gründe aber sind die Möglichkeit der Sache selbst. Wenn wir nun diese subjectiven Gründe für objective halten, so

sagen wir: alle Dinge in einer Reihe haben einen ersten Grund". Es ist also die vierte Antinomie, die wir hier angelegt finden; allerdings vermischt mit heterogenen Bestandtheilen. Denn zu der Erklärung S. 41: „von den Dingen, wo der Verstand präsumirt, dass sie nothwendig sind, fragt er nicht nach dem Grunde", wird hinzugefügt: „z. E. bei der Schwere". Und kurz vorher heisst es: „Man frage Einen, warum fällt ein Stein, wenn er geworfen wird, zur Erde, so wird er sagen, das muss schon so sein. Obgleich dies nun nicht zulänglich ist, so hat es doch seine Richtigkeit, dass der Verstand nur nach dem Grunde von denen Dingen fragt, wo er einsieht, dass sie einen Grund haben müssen". Es ist das ein Zusatz, der zwar der von Kant stets festgehaltenen Lehre entspricht, dass die Schwere eine Grundkraft der Materie sei, d. h. „nur das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiss" (W. II. 20), der jedoch der Lehre der Met. Anfangsgründe der Naturwissenschaft entgegensteht, dass die Schwere zu den „*a priori* einzusehenden Charakteren der Materie gehört". Denn was M. 52 erwähnt wird [1]), „dass Körper sich anziehen, gehört zum Wesen der Dinge, obgleich es nicht ein Begriff des Körpers liegt... Die Anziehung der Körper ist also eine Bestimmung", geht auf das synthetische Urtheil *a posteriori*.

Ueber die Kategorie der Wechselwirkung bietet die Kosmologie und Psychologie bei Pölitz mehr als die vorliegende Ontologie. Von den Kategorien der Modalität sei, was die Möglichkeit betrifft, zunächst nur hervorgehoben, dass Kant's Polemik gegen die Wolffische Verschmelzung von innerer und absoluter Möglichkeit in der Kr. 381 hier wie auch bei Pölitz 284 schon vorhanden ist, während im „Beweisgrund" W. II. 121, 125 f. noch unkritischer Anschluss an Wolff stattfindet.

Dass wir in dem Abschnitt „Begriff des Daseins" keinen sachlichen Abweichungen von der Kr. d. r. V. begegnen,

1) Der Anfang des Abschnitts S. 37 f. bis 58 Z. 15 entspricht einem sehr verkürzten Auszug aus der Mitte des Abschnitts „vom Wesen" im Manuscript.

kann nicht überraschen. Laufen doch auch in dieser die Begriffe des Seins, des Daseins und der Wirklichkeit in einander, und ist doch auch in ihr das Sein im transscendentalen und phaenomenalen Sinn weder geschieden noch auch als ein Zusammenfallen beider zu rechtfertigen versucht. Die Beschränkung des Begriffs vom Sein auf das Gebiet des Empirischen, die Langenbeck und Capesius zum Zweck der Trennung von Kant's und Herbart's absoluter Position bei dem ersteren annehmen, entspricht nicht dem Sachverhalt. Zur formellen Ergänzung aber der späteren wie der früheren Darstellung dient: Das Sein ist keine *omnimoda determinatio;* es ist kein logisches; es ist auch kein reales (synthetisches) Prädikat, d. i. keine Bestimmung. „Die *omnimoda determinatio* findet also nur in der Möglichkeit Statt." Der Begriff des Daseins ist vielmehr „eigentlich unzergliederlich; denn er ist einfach und ist mit dem vom Sein einerlei ... Wir können diesen Begriff also nicht definiren, sondern nur negativ verhüten, dass er nicht mit logischen Verhältnissen verwechselt werde". Das „logische Sein oder Dasein" ist „nichts als der Verbindungsbegriff von einem Urtheil"... Da nun das Dasein „keine besondere Realität" ist, so „muss es zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird ... die Dinge selbst sind Realitäten, aber ihr Dasein ist bloss Position [1]) ... Das Sein ist also eine Position, welches keine Definition vom Dasein ist, sondern eine Verwechslung eines anderen deutlichen Worts".

Zur erläuternden Ergänzung von Kr. 282 f., 381 f. und Kr. d. U. 340 f. dient die Entscheidung der „artigen Frage" nach dem Verhältniss von Möglichkeit und Wirklichkeit (58): „Alles Wirkliche ist möglich, aber nicht alles Mögliche kann wirklich sein. Alles Wirkliche ist möglich:

1) Dass die spätere, aus den zerstreuten Andeutungen der Kr. d. r. V. wohl reconstruirbare Unterscheidung der Kategorien der Realität und des Daseins bereits gefunden ist, zeigt die auch bei Pölitz (76) wiedergegebene Ausführung über die Materie im physischen und transscendentalen Verstande. Von den Abweichungen des Wortlauts sei hervorgehoben, dass Pölitz Z. 10 u. „transscendentale Form" hat, während im Manuscript weniger gut „reale" steht.

dieses bedeutet, dass einem jeden Gegenstande der Anschauung ein Begriff zukomme. Ich mag anschauen was ich will, so muss ich von jeder Anschauung noch einen Begriff in mir haben; also correspondirt mit jedem Gegenstande ein Begriff [1]). Demnach ist jeder wirkliche Gegenstand möglich. Aber nicht jeder Gegenstand des Begriffs ist wirklich oder ein Gegenstand der Anschauung. Denn durch den Begriff wird die Sache nicht absolut gedacht [2]), sondern die Möglichkeit bedeutet nur ein Verhältniss von einem Gegenstande zum Begriff überhaupt. Aus der verhältnissweisen Position folgt nicht die absolute Position. Aus der Möglichkeit folgt also nicht die Wirklichkeit." Eine verhältnissmässig geringe Abweichung bietet also ausser dem unten erwähnten Punkt nur die „Erklärung" [3]) der Möglichkeit im Gegensatz zur „analytischen Resolution" derselben, d. i. der späteren Definition der logischen Möglichkeit, die hier als „analytische Bedingung aller Möglichkeit" formulirt ist, die Erklärung nämlich: „wenn ein Gegenstand vorgestellet wird im Verhältniss auf den Begriff, so ist er möglich". Ihr entspricht, ebenfalls abweichend von der Kr. d. r. V., die Formulirung: „wird er vorgestellet im Verhältniss auf die Anschauung, dann ist er wirklich." Dass diese Differenzen in ihrem Wortlaut nicht sehr gepresst werden dürfen, zeigt das Analogon zu der Bestimmung der Möglichkeit in den „Nachträgen zur Kr. d. r. V." No. LXXXVIII. Die Bemerkung, dass jene Formulirungen „nicht eine Definition von der Wirklichkeit und Möglichkeit" sind, da wir dieselben „ebensowenig definiren können als den Begriff vom Dasein" entspricht der Aeusserung Kr. 302.

Ueber die Keime der transscendentalen Deduction der Kategorien und ihr Verhältniss zu der noch festgehaltenen Lehre von der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch die reine Vernunft habe ich in dem früheren Aufsatz bereits mit Benutzung des Materials der Ontologie gehandelt. Dennoch

1) Für die hier noch erkennbare Lehre von der Correspondenz zwischen logischer und realer Function muss ich auf den zweiten Band der Reflexionen Kants verweisen.

2) gesetzt?

3) Man vgl. dagegen Kr. 758.

glaube ich die dort nur vereinzelt benutzten Lehren hier in ihrem mir vorliegenden Zusammenhang wiedergeben zu sollen. „Es ist sehr zu verwundern", so steht in dem Abschnitt: Vom obersten Principio der menschlichen Erkenntniss (28 f.), „dass man sich nicht bemühet hat, das oberste Principium der Synthesis zu bestimmen und zu sehen, woher es komme, dass wir synthetische Erkenntnisse *a priori* einsehen können. Z. E. alles Zufällige muss eine Ursache haben: wo hab' ich das her? ... Um das oberste Principium der Synthesis einzusehen ... muss man Folgendes merken. Alle Gegenstände unserer Erkenntnisse sind Gegenstände der Erfahrung, und was kein Gegenstand der Erfahrung ist, was uns nicht durch die Sinne gegeben ist, das ist auch kein Gegenstand für uns. Die Erfahrung ist also der Inbegriff aller unserer Gegenstände". Es folgt die S. 78 citirte Auslassung über die apriorischen Principien der Anschauung und der Reflexion als Bestandstücke[1]) der Erfahrung. „Alle diese Principia", heisst es dann, „welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, sind: 1) *a priori;* denn die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung muss doch in uns liegen. Ferner sind diese Principia auch 2) objectiv; sie bestimmen das Object *a priori.* Also haben wir Principia *a priori* von der Anschauung der Gegenstände und von den Begriffen der Gegenstände. Die ersten enthält die Mathematik, die andern die Transscendentalphilosophie. Die ersten sind intuitiv, die andern discursiv; und das sind Principia der Synthesis. Alle synthetischen Principia sind nichts anders als nur Principia der Exposition der Erfahrung, weil sie auch Principia der Composition der Erfahrung sind, und ohne sie keine Erfahrung möglich ist ... Weil die synthetischen Principia die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, so sind sie auch die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Erfahrung ist nichts anders als eine Erkenntniss der Erscheinung nach Regeln. Da wir ohne diese Bedingung keine Erscheinung haben können, so können wir auch keine Erfahrung ohne dieselbe haben". Darauf werden die synthetischen Grundsätze

1) Man vgl. Pr. 87.

der Anschauung und der Begriffe von Gegenständen angeführt, die bereits oben (S. 78 f.) mitgetheilt sind. Nochmals sei hervorgehoben, dass „die allgemeinen Bedingungen der Begriffe von den Gegenständen die wahre Einheit des Subjects, der Folge und des *commercii* ist," daher denn als synthetische Grundsätze der Begriffe ausschliesslich die Correlate der späteren Analogien der Erfahrung auftreten. Der speciellere Sinn der Termini „Exposition und Composition der Erfahrung" (vgl. P. 92 f.), die in der Kr. d. r. V. nur gelegentlich noch bis auf die Oberfläche der Darstellung emporragen, wird aus zahlreicheren Reflexionen der Dorpater Sammlung erhellen. Demnach sind „alle Begriffe und Grundsätze des Verstandes immanent. Sie schöpfen ihre Quelle zwar nicht aus der Erfahrung, aber ihr Gebrauch hat eine immanente Gültigkeit" (19). Jene Grundsätze haben sogar „doch zuletzt keine andere Beziehung als auf Gegenstände der Sinne, und keinen andern Gebrauch als einen empirischen" (18); sie „sollen nicht von Dingen überhaupt urtheilen, sondern von Gegenständen der Sinne" (30). Wenn daher „Jemand Eigenschaften der Dinge sollte ausmachen, die sich gar nicht auf den Gebrauch der Erfahrung bezögen, dann wäre ihr Gebrauch transscendent" (19) und als solcher dialektisch (30). Denn „unsere Vernunft ist ja kein Urbild, sondern ein Ektypon" (19). Dass diese Grenzbestimmung noch nicht den späteren Sinn hat, so sehr ihr Wortlaut dies vermuthen lässt, habe ich bereits früher aus ihrer Anwendung gezeigt. Eine andere Bestätigung wird sich im Zusammenhang der Dialektik (S. 95 f.) aus der Discussion der Beispiele ergeben, durch die Kant seine Gedanken hier zu illustriren sucht.

Nicht minder aber dient diesem Zwecke was wir gelegentlich über das Ding an sich lesen. So gibt die schon im ersten Aufsatz S. 136 angeführte Stelle, ein lehrreiches Gegenstück zu Kr. 344, die Lehre der Dissertation von der Erkenntniss des reinen Verstandes wieder, wobei zu beachten, dass die Trennung von Denken und Erkennen, wie sie besonders in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. von Kant verwerthet wird, hier noch nicht festgehalten ist. Dementsprechend lehrt S. 116: „Ein Noumenon ist ein Gegenstand, der nicht

nach der Form der Sinnlichkeit kann gemessen werden, sondern nur durch den Verstand," also das spätere negative Noumenon ohne die Beschränkung, „dass der Verstand von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne" (Kr. 307).

Das Kapitel „von der Einerleiheit und Verschiedenheit" (107 f.) aus der späteren Amphibolie der Reflexionsbegriffe zeigt bereits alle Keime der letzteren (mit der P. 66 f. zu vergleichen ist). Der auffallende Mangel an Klarheit, der in der breiteren Ausführung vorhanden ist, fällt offenbar dem Nachschreiber zur Last. Kant unterscheidet hier vier Sätze, die zusammen das *principium negatae totalis identitatis* ausmachen: 1) „dass Dinge nicht unterschieden werden können durch Relationen, sondern sie müssen innerlich unterschieden sein"; 2) „dass Dinge ..., die in ihrer innern Bestimmung der Qualität und Quantität nach einerlei sind, unmöglich sind"; 3) dass Dinge, die einander völlig ähnlich sind, unmöglich sind; 4) dass Dinge, die einander völlig gleich sind, unmöglich sind. Dieses vierfache Verhältniss ist „kein reales Verhältniss der Dinge unter einander, sondern ein Verhältniss der Vergleichung". Es ist also ein bloss logisches Verhältniss (137): „diesen Unterschied macht der Verstand". Dagegen „die Verschiedenheit des Dinges in verschiedener Relation erkenne ich nicht durch den Verstand" (139). Der im Kopf des Nachschreibers verunglückte Sinn des Schlusssatzes: „alle diese Sätze beweisen nichts Objectives, sondern nur die Bedingung unseres Verstandes, dass wir sie nicht einsehen; allein ob die Dinge an sich selbst nicht können unterschieden sein, kann nicht eingesehen werden", lässt sich durch Kr. 337 ohne Mühe wieder zurechtrücken.

Da die Lehren der Dialektik in der Ontologie nur gelegentlich berührt werden, bedarf die Discussion derselben, welche die Mittheilung dieser Andeutungen fordert, eingehenderer Rücksichtnahme auf die Darstellung der dialektischen Wissenschaften bei Pölitz. Zur Lehre von den Ideen überhaupt bietet Pölitz sogar alles Material, da der Schlussabschnitt der Ontologie bei Pölitz „Von der Idee und dem Ideale", wie erwähnt, dem Manuscript entspricht. In ihr

zeigt sich eine bedeutsame Differenz von der Lehre der Kr. d. r. V. Die letztere fasst die Idee in sachlichem wie in methodologischem Sinn. Die „transscendentale Idee" ist „ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (Kr. 383). Die Idee als „scientifischer Vernunftbegriff" ferner ist „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Theile unter einander *a priori* bestimmt wird" (Kr. 860). Die ersteren entsprechen dem Sinn Platon's (Kr. 370). Hier dagegen [1]) sind die Ideen ausschliesslich „Erkenntnisse a priori, durch welche die Gegenstände selber möglich sind" (P. 79, 308). Da nun „die göttlichen Erkenntnisse den Grund der Möglichkeit aller Dinge enthalten", so sind „die Erkenntnisse des *intellectus originarii* nicht Begriffe, sondern Ideen" (P. 308, 307). Also *„cognitio divina est cognitio archetypa"*. Ihre Ideen sind „Urbilder der Dinge". Diese Bestimmungen treffen den Sinn Platon's; denn „er sagte, die Ideen sind bei Gott Anschauungen" (P. 79). Dementsprechend sind „in comparativem Verstande" Ideen „diejenigen Erkenntnisse unseres Verstandes, die zur Beurtheilung der Dinge dienen". Denn „der erste Grund der Möglichkeit des Ganzen ist eine Idee, eine Einheit, aus der die Theile bestimmt sind". Sofern nämlich „das Ganze nach den ursprünglichen Gründen der Möglichkeit betrachtet wird, so muss eine Idee vom Ganzen vorhergehen, und die Theile werden im Ganzen determinirt" (P. 335). So zeigt sich in der Reflexion über das Gute und Böse: „Beides gehört zur Schönheit und Vollkommenheit. Das Böse steckt bloss in den Theilen, aber im Ganzen stimmt es zusammen; denn das Ganze ist bestimmt durch eine Idee". So haben wir auch „eine Idee ... von der höchsten Moralität", der ein congruirender Gegenstand der Anschauung gegeben werden kann. In diesem Sinn „ist Christus das Urbild aller Moralität" (P. 79 f., 42). Nichts anderes ist offenbar auch durch die Bemerkung gemeint, dass nach Platon „die Ideen bei Menschen aber Reflexionen" seien (P. 79, 144). Ein directes

1) Ich citire den Wortlaut nach dem Manuscript.

Analogon findet sich hiernach später nur für die Lehre vom Urbild, in der Lehre nämlich vom Ideal (Kr. 595 f.). Die Vernunft im engeren Sinne dagegen ist noch nicht das Vermögen der Ideen; Seele, Welt und Gottheit sind noch nicht transscendentale Ideen; die künstliche Combination der Schlüsse mit der Relation der Urtheile ist noch nicht versucht (vgl. P. 159 f.). Vielmehr stimmt die Definition der Idee in Gott noch ganz mit den Andeutungen der Dissertation von 1770 (W. II. 403, 419), die allerdings das Wort „Idee" noch in ganz schwankendem Sinne gebraucht; denn dort lesen wir von einer *idea temporis,* von *conceptus intellectuales* überhaupt als *ideae purae,* von *ideae intellectus et universales* und von einer *idea simplicium.* Der Sinn des Urbildes findet sich sogar schon W. II. 347.

An der Stelle der späteren Systematik der Ideen treffen wir vielmehr hier, allerdings nicht in strenger Durchführung, auf die Lehre vom problematischen Begriff. Der letztere wird in dem Abschnitt „vom Dinge und Undinge", von dem einzelne Sätze in der späteren Darstellung der Ontologie bei Pölitz [1]) erhalten sind, folgendermaassen eingeführt: „Ein leerer problematischer Begriff, welcher darin besteht, dass er sich zwar nicht widerspricht, [von dem] aber unbestimmt ist, ob ihm Gegenstände correspondiren oder nicht, könnte auch ein Unding sein". Die Definition ist also weiter als die spätere (Kr. 310), die dort für die Lehre vom Noumenon Verwerthung findet. Als Beispiel dient hier die Totalität als *„omnitudo collectiva in conjunctione plurium"* (75 f.). Dieselbe „lässt sich zwar denken", ist aber „bestimmt gar nicht zu erkennen" (76); sie „lässt sich durch die Vernunft doch auch nicht einsehen", weil ich mit der Ausmessung niemals zu Ende komme (vgl. P. 81 f., 84 f.), ebenso wenig also, wie die „unendliche Menge", die „der göttliche Verstand allein intuitiv und bestimmt erkennen kann", die daher „noch ein problematischer Begriff für uns ist" (18). Gleiches gilt von der absoluten Nothwendigkeit (59, 76), die wir „nicht objectiv durch die

1) S. 41 Z. 24 f. bis zum Schluss entspricht einem sehr verkürzten Auszug aus M. 59—61.

Vernunft einsehen können" (P. 282), weil „das Gegentheil des Dinges die Aufhebung des Dinges selbst ist; die Aufhebung aber kein Widerspruch ist" (M. 67), die wir deshalb „nur als eine nothwendige Hypothese unserer Vernunft voraussetzen müssen" (P. 282, 266, 284 u. o.). Es ist daher „sehr gut, wenn man die Schwierigkeit der Vernunft einsieht, und nicht alles dogmatisch nimmt. Diejenigen, die solches dogmatisch annehmen, werden, wenn sie anders denkende Köpfe sind, leicht einsehen, dass es nicht so ist, und hernach in den Skepticismum verfallen" (76). Damit treffen wir also eine Wendung, welche bereits ganz dem späteren Verhältniss von Dogmatismus und Skepticismus entspricht, die jedoch in ihrer Bedeutung für die hier betrachtete Periode erst in dem reicheren Zusammenhang der „Reflexionen" beleuchtet werden kann. Hinzugefügt sei nur die im Manuscript charakteristischer ausgeprägte Bemerkung bei P. 98: „Es ist sehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, dass er nicht glaubt, er sei sicher und seiner Sache gewiss. Es ist daher eine gewisse Art skeptischer Methode nöthig, um Zweifel zu formiren, um die Wahrheit besser einzusehen und zu erfinden, welches die heuristischen und Erfindungszweifel sind". Proben dieser Methode, der wir schon in vielen Andeutungen der vorkritischen Zeit begegnen, bieten sich uns im Manuscript so wenig, wie bei Pölitz. Einen unbestimmten Hinweis erhalten wir nur durch die Eintheilung der transscendenten synthetischen Principien M. 31: „Sie sind ferner entweder dialektisch vernünftelnd [1]), wenn sie subjective Bedingungen der Erkenntnisse fälschlich für objective ausgeben, oder dialektisch, wenn sie wirklich objective Bedingungen der Erkenntnisse enthalten" (vgl. Kr. 368).

Es bedarf hiernach nur noch einer Angabe der Beispiele, durch die Kant hier (19) seine Abweisung eines transscendenten Gebrauchs der Kategorien zu illustriren sucht. Abzuweisen ist hiernach die Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Welt, „z. E. wenn man frägt, ob die Welt nicht habe können einige tausend Jahre früher geschaffen werden. Man sieht wohl, dass dieses eine Frage der bloss müssigen

1) Im Manuscript: vermittelnd.

und unnützen Speculation ist". Aber der Sinn auch dieser allgemeinen Abweisung, der schon durch den Standpunkt der Dissertation gegeben ist, lässt der dogmatischen Bestimmung der Schöpfung als einer *actio supernaturalis* (P. 117) einer Schöpfung der Substanzen aus Nichts durch eine *productio libera* (P. 330), und zwar als einer einmaligen, einheitlichen (P. 332), deren Erhaltung durch Gottes virtuale Allgegenwart bedingt ist (P. 337 f.), freien Raum. Nicht ganz klar ist der Sinn der beiden anderen kosmologischen Beispiele. „Ja selbst die Quästionen", heisst es weiter, „ob die Welt der Gegenstand aller Erfahrung sei, und ob unsere Vernunft mit dazu gehöre, sind transscendent". Ich beziehe die erstere auf das von Kant oft behandelte Problem der Mehrheit der Welten. Ueber dieses aber erfahren wir bei Pölitz 83 ebenfalls weitaus mehr, als nach solcher Aeusserung im Sinne des späteren Kriticismus zu erwarten wäre. Ich glaube den anfangs mehrfach abweichenden Wortlaut des Manuscripts (140) abschreiben zu sollen: „Diese zwei Fragen sind aber hier wohl zu unterscheiden: 1) Ist ausser dieser Welt noch eine andere Welt möglich? 2) Ist anstatt dieser eine andere Welt möglich? Wenn man früge, ob ausser dieser Welt noch andere Welten möglich wären, so widerspricht sich dieses an und vor sich selbst nicht. Die Einzelnheit der Welt lässt sich aus dem Begriff der Welt *a priori* nicht erklären und beweisen. Der Autor behauptet dieses zwar [1]), allein er hat die Definition schon vor seine Behauptung eingerichtet. Wenn er durch die Welt ein Aggregat versteht, und wenn er in Gedanken Alles zusammen aggregirt, so hat seine Meinung Grund. Denn wenn ich alles denke, so bleibt mir nichts mehr übrig; denn das All ist nur einmal möglich. Allein wenn ich sage, die Welt ist ein *compositum substantiale,* wo die Substanzen *in commercio* stehen, so kann immer folgen, dass diese Welt ein Ganzes ausmache, was kein Theil eines andern ist. Dieses widerlegt aber nicht, dass es nicht noch mehr dergleichen Ganze geben könne, in denen ein Commercium anzutreffen und die auch [x] ein Theil eines grössern Ganzen wären, welche Ganze aber nicht mit einander verbunden sein würden. Aus

1) Baumgarten, Metaphysica [7] § 379.

dem Begriff der Welt folgt also nicht die Unität derselben". Es folgt fast unverändert P. 84, sowie zum Schluss eine Bemerkung gegen den „Autor", der in seine Definition „das Zufällige hineinschiebe" (*series actualium finitorum* Bmg. § 354), was selbstverständlich aus der gegenseitigen Dependenz der Substanzen in ihr folge. Die zweite Frage, nach der Möglichkeit einer andern Welt anstatt dieser, wird erst in der natürlichen Theologie behandelt (P. 334 f.). Trotzdem jedoch dem Optimismus hier keine sehr wohlwollende Behandlung zu Theil wird, bedarf es nur eines Blicks auf Kant's Kritik der philosophischen Versuche in der Theodicee vom Jahre 1791, um zu sehen, wie wenig der spätere Standpunkt schon hier erreicht ist. Auch für das zweite im Manuscript angedeutete Beispiel, über das Verhältniss der Vernunft zur Welt, das ich auf das Problem der „reinen Selbstthätigkeit" in einem abhängenden Wesen deute, bieten sich uns mancherlei dogmatische Bestimmungen dar (P. 313 f., 205, 208).

Als ein der natürlichen Theologie angehörendes Beispiel gegen den transscendenten Gebrauch wird uns endlich der Gottesbegriff genannt. Hier finden wir ganz den Wortlaut der späteren Grenzbestimmung: „die Erkenntniss von Gott ist ein reiner Vernunftbegriff, dient aber nicht zur Speculation, hat auch keine logische Gewissheit, sondern ist nützlich zum praktischen Gebrauch". Von dem Sinn derselben aber weichen die Lehren der natürlichen Theologie noch weiter ab, als die bisher besprochenen. Man beachte nur, was bei Pölitz sich an transscendenten Speculationen über Unsterblichkeit, über Himmel und Hölle findet. Die Anerkennung, die in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (W. VI. 227) der „Hypothese des Spiritualismus" über Auferstehung und Himmelfahrt als einer „der Vernunft günstigeren" gezollt wird, gewinnt allerdings dadurch eine interessante Beleuchtung. Dogmatisch aber sind diese Speculationen vom Standpunkt des späteren Kriticismus fast von Anfang bis Ende. Man sieht, Kant „glaubte" in der That „noch immer", wie er selbst gesteht, „die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntniss durch reine Vernunft zu erweitern".

Kiel. B. Erdmann.

Ueber die psychologische Grundanschauung der Kantischen Kategorienlehre.

Einer der Punkte, welche das Verständniss des Kriticismus für die moderne Forschung am meisten erschweren, ist das Verhältniss desselben zur Psychologie. Wie man in einer nunmehr überwundenen Epoche unserer philosophischen Literatur in dem Studium der Vernunftkritik vor Allem Anknüpfungspunkte für die Metaphysik suchte, so neigen wir heute leicht dazu, von dem Hauptwerke Kant's in höherem Grade, als es seiner Tendenz entspricht, psychologische Belehrung zu suchen. Und verkannt soll es nicht werden, wie eng die Beziehungen sind, welche die Untersuchungen der Vernunftkritik mit der Psychologie verbinden. Wie häufig stützen sich die Argumentationen und Entwicklungen derselben auf psychologische Anschauungen; wie folgenreich erscheinen andrerseits eine Anzahl ihrer Resultate für die Psychologie! Da kann es nicht wunder nehmen, wenn sich auch für das eindringende Verständniss zuweilen die Grenzen der Gebiete verschieben, und wenn das, was in Wahrheit nur Mittel ist, nicht selten als Zweck aufgefasst wird.

Dieser Sachlage gegenüber ist es ein entschiedenes Verdienst neuerer Kantforscher, namentlich H. Cohens, die ausschliesslich erkenntnisstheoretischen Ausgangspunkte Kant's aufgewiesen und nachdrücklich hervorgehoben zu haben. Fraglich aber muss es erscheinen, ob Kant in der That so schuldlos an der bezeichneten Verwirrung ist, wie ihn Cohen darstellen möchte, oder ob er dieselbe nicht vielmehr in manchen Punkten veranlasst, in anderen sogar getheilt hat. Erscheinen in der That, wenn man nur den erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt streng und ausschliesslich festhält, nicht nur der allgemeine Plan sondern auch die einzelnen Sätze und Argumentationen der Vernunftkritik in strenger Consequenz, in vollkommener Harmonie? Oder haben sich dem Vernunftkritiker selber die erkenntnisstheoretischen und die psychologischen Gesichtspunkte bisweilen vermengt? und macht sich diese Vermengung in ihrem Einfluss auf die Folgerichtigkeit

der erkenntnisstheoretischen oder der psychologischen Anschauungen bemerkbar?

Es soll die Aufgabe der folgenden Zeilen sein, auf einen Fall hinzuweisen, wo sich in der That auch bei Kant die bezeichnete Duplicität der Gesichtspunkte geltend macht. Eine Anzahl von Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die der betroffene Abschnitt der Vernunftkritik — es ist die Kategorienlehre — enthält, sollen als die Folgen derselben nachgewiesen und dadurch, wie der Verf. hofft, einem endgültigen Verständnisse näher gebracht werden.

Den Ausgangspunkt der Kategorienlehre bildet bekanntlich die Frage nach dem Ursprung der Gesetze und Begriffe des reinen Verstandes. „Wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung a priori zu erkennen möglich?" so formulirt Kant in den Prolegomena [IV 45 [1])] diese Frage. Zur Beantwortung derselben bedarf er zunächst einer Voraussetzung, welche das Wesen der Erfahrung betrifft und auf welcher die Definition dieses letzteren Begriffes beruht: „Erfahrung", heisst es IV 53, „besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstsein, sofern dieselbe nothwendig ist."

Erfahrung beruht auf Synthese, auf Verknüpfung der Anschauungen innerhalb des Subjectes, — auf diese psychologische Basis gründet sich die Erkenntnisstheorie des Kriticismus, wie sich die Lehre Hume's und im Anschluss an diese die englische Associationspsychologie auf sie gegründet hat. Was aber Kant von seinem grossen Vorgänger scheidet, ist das Gewicht, das auf den Zusatz fällt: „sofern dieselbe nothwendig ist", d. h., sofern die Verknüpfung festen, ihre Form bestimmenden und daher a priori erkennbaren Gesetzen unterworfen ist. Die Hervorhebung dieser formalen Factoren der Erfahrung in ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung ist das Eigenthümliche der transscendentalen Methode, und hierauf beruhen gleich die nächsten Schritte im Gebiete der Kategorienlehre.

---

1) Ks. Werke citirt nach Hartenstein; blosse Seitenangaben beziehen sich auf den dritten Band.

Die synthetische Verknüpfung der Wahrnehmungen nämlich findet ihren Ausdruck im Urtheil; denn alle Urtheile sind „Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen" (93). Hieraus folgt, dass die Arten der Urtheile zusammenfallen mit den Arten der Synthesis überhaupt. „Die logischen Momente aller Urtheile sind soviel Arten Vorstellungen in einem Bewusstsein zu vereinigen" (IV 53). „Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann" (93). Diese „Functionen der Einheit in den Urtheilen" nach ihren formalen Verschiedenheiten zählt die Tafel der Urtheile auf. Abstrahirt man mithin von dem Wesen der synthetischen Thätigkeit selber und fasst man ausschliesslich jene formalen Verschiedenheiten der Synthesis in's Auge, so erhält man eine der Zahl der Urtheilsarten entsprechende Anzahl von Arten der Synthesis und dies sind eben die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe.

Ihrer psychologischen Bedeutung nach sind die Kategorien mithin nichts anderes als „Functionen"; es sind die „Functionen der Synthesis", oder wie es 122 heisst, des Urtheils selber. So sagt Kant ausser an der zuletzt angeführten Stelle auch IV 72, dass die Kategorien „für sich selbst nichts als logische Functionen sind"; auch VIII 537 (Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf) spricht er von „verschiedenen Functionen, sie (die anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände) zu verbinden, welche Kategorien heissen", und ganz besonders charakteristisch bezeichnet er (219) die Kategorie als „eine unserem Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen".

Die Synthesis der Anschauungen ist das Denken oder die Erfahrung; die einzelnen Arten der Synthesis mithin sind Formen des Denkens; eben hierdurch sind sie zugleich auch Formen des Gedachten: so ergibt sich die zweite Bedeutung der Kategorien. Hiernach sind dieselben die Formen, welche die Synthesis bestimmen und dadurch — so können wir die weitere Entwicklung der Kategorienlehre zusammenfassend hinzufügen — die Vereinigung objectiv machen. Auf ihnen beruht die Einheit der Synthesis, die eben nichts anderes ist

als ihre Form. — Wie Raum und Zeit die Formen der Anschauung sind, so sind die Kategorien die Formen der Verknüpfung dieser Anschauungen. Dieser Parallelismus wird ausdrücklich hervorgehoben, z. B. 216, wo sie als „Gedankenformen" bezeichnet werden, „wie die Anschauungsformen Raum und Zeit", und in Uebereinstimmung damit heissen sie 126 „Gedankenformen", VIII 533 „Denkformen", endlich „subjective Formen der Verstandeseinheit".

„Die reine Synthesis allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff" (99). Mit diesem Satze ist der Uebergang zu der dritten, der erkenntnisstheoretischen Bedeutung der Kategorien gemacht und damit zugleich ist die „transscendentale Frage", von der die Untersuchung ausging, beantwortet. In unserer Erkenntniss findet sich eine Anzahl von Begriffen, welche die doppelte Eigenschaft aufweisen, einmal, logisch genommen, die höchsten Abstractionen zu sein, sodann sich nicht auf bestimmte Einzelanschauungen oder auf Erfahrungserkenntniss überhaupt zurückführen zu lassen. Was also ist das Wesen dieser „Begriffe a priori"? worauf gründen sie ihre Existenz und ihre Berechtigung? Diese Frage ist keine andere als die, von welcher die Untersuchung ausging: sie ist durch den eben angeführten Satz beantwortet. Denn derselbe lässt sich auch umkehren; er lautet dann: der reine Verstandesbegriff ist die allgemeine Vorstellung (der Begriff) der reinen Synthesis; und in dieser Form enthält er die Quintessenz, den Grundgedanken der Kategorienlehre. In Uebereinstimmung damit heisst es (100) nach Aufstellung der Tafel der Kategorien: „Dieses ist nun das Verzeichniss aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält"; und in grösserer Ausführlichkeit IV 53 „die logischen Momente aller Urtheile sind soviel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstsein zu vereinigen; dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewusstsein".

Es möge mir gestattet sein, die drei hier festgestellten Bedeutungen der Kategorien (als der Functionen, der Formen und der Begriffe des reinen Verstandes) durch die Bezeich-

nung der psychologischen, der metaphysischen und der erkenntnisstheoretischen Bedeutung zu unterscheiden [1]) (die noch übrige vierte, die logische, können wir vorläufig ausser Acht lassen). Dann ergibt sich aus dem soeben zurückgelegten Gedankengang Folgendes für das Verhältniss der erkenntnisstheoretischen zu den beiden anderen Bedeutungen.

Die „transscendentale Frage" betraf die erkenntnisstheoretische Natur der Verstandesbegriffe und konnte mithin nur durch eine erkenntnisstheoretische Conception beantwortet werden. Daher muss die letzte der drei unterschiedenen Bedeutungen den Ausgangspunkt Kant's gebildet haben, und von hier aus erst schloss er auf die anderen beiden Bedeutungen zurück (wie das durch die analytische Darstellung der Prolegomena bestätigt wird). Ist somit die erkenntnisstheoretische Bedeutung der Kategorien in der Conception und zum Theil auch in der Darstellung des Vernunftkritikers die erste, so wird man es doch nicht übersehen dürfen, dass eben diese Bedeutung, objectiv genommen, erst secundär und auf die psychologische Bedeutung der Kategorien gegründet ist. Die Kategorien liegen im Verstande als Functionen oder Formen der Synthesis; sie treten praktisch in die Erfahrung ein, indem sie dieselbe gestalten — ohne diese gestaltende Wirksamkeit der Synthesis und ihrer Formen ist keine Erfahrung möglich —. Allein erst dadurch, dass man sie abstract erkennt, werden diese Arten und Formen der Synthesis zu „Begriffen des Verstandes". Diese theoretische Erkenntniss nun aber ist für

1) Die Unterscheidung einer dreifachen Apriorität, die Cohen (Kants Theorie d. Erf. S. 88 ff.) zu begründen und im folgenden (110 ff.) auf die Kategorien anzuwenden unternimmt, erschöpft die Bedeutung der letzteren nicht, da sie sich mit absichtlicher Ausschliesslichkeit an die erkenntnisstheoretische Auffassung derselben hält. Mit Recht hat dem gegenüber bereits Lange (in der 2. Aufl. der Gesch. d. Mat. II 131 vergl. 126) darauf hingewiesen, dass diese „Betonung des bloss transscendentalen Standpunktes" nicht ausreicht und dass die Kategorien noch etwas mehr sein müssen als Bedingungen der Erfahrung, wenn die Untersuchung ein Resultat haben soll. Dies postulierte Mehr findet Lange in dem Begriff der „Organisation". Dass auch bei Kant wenigstens ein Ansatz zu dieser Auffassung vorhanden ist, zeigt der von ihm auf die Kategorien angewandte terminus und Begriff der Function.

den grössten Theil der Kategorien nur der philosophischen Speculation erreichbar; nur von vereinzelten, wie von der Causalität gelangt auch die populäre Anschauung zu einem, freilich noch trüben und vielfach verschwommenen, Bewusstsein. Wiewohl sie also a priori und „unabhängig von aller Erfahrung in unserem Verstande begründet liegen", so bedarf es doch, nicht nur um ihre Natur zu erkennen, sondern um sie überhaupt nur in's Bewusstsein aufzunehmen, einer besonderen Handlung des abstrahirenden Verstandes, der philosophischen Speculation. Dies erkennt auch Kant an, indem er sagt: „die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik" (99). Die Kategorien sind demnach in keinem anderen Sinne „Begriffe" als auch Raum und Zeit, die Formen der Anschauung, dieser Bezeichnung fähig sind; ein Parallelismus, der (z. B. 107 u. ö.) seinen Ausdruck findet, wenn es heisst „die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes". Ja der Ausdruck „der Begriff einer Kategorie", den Kant einmal (VIII, 535) braucht, ist die eigentlich correcte Bezeichnung für den Verstandesbegriff in erkenntnisstheoretischer Bedeutung.

Aus der bezeichneten Natur der reinen Verstandesbegriffe erklärt sich die schon berührte logische Eigenschaft derselben, dass sie die weitesten aller Begriffe und selbst nur noch unter den allgemeinsten Begriff einer Synthesis überhaupt subsumirbar sind. (Auf dieses letztere Verhältniss gründet Kant namentlich in der Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik, VIII, 532 u. 537, seine Darstellung.) Diese logische Eigenschaft, die mit dem Begriff der Kategorie seit Aristoteles untrennbar verbunden ist, gewinnt bei Kant eine neue Beleuchtung und Vertiefung durch die metaphysische Auffassung der Kategorien als Formen der Synthesis. Denn da die Functionen der Synthesis den erfahrungsmässigen Zusammenhang der Anschauungen schaffen, so müssen es die Formen der Synthesis sein, welche den Gegenständen der Erfahrung ihre Form bestimmen; alle einzelnen Formen, welche die Erfahrung darbietet, sind mithin durch die Arten der Synthesis bestimmt, und hieraus folgt, dass auch logisch genommen

alle Begriffe, welche von Gegenständen der Erfahrung abstrahirt werden, den Begriffen der Synthesis subordinirt sind, unter sie subsumirt werden können. Dass diese Subsumption ebensowohl eine eigene Handlung der philosophischen Speculation erfordert, wie die Bildung der reinen Verstandesbegriffe selber, oder wie etwa die Ableitung der „Grundsätze des reinen Verstandes" aus diesen letzteren, — dies anzunehmen werden wir uns nach dem Vorhergehenden vorläufig berechtigt glauben, auch wenn das an keiner Stelle Kant's ausdrücklich hervorgehoben wird.

Bis hierher bildet die Kategorienlehre eine einheitliche, in sich selbst übereinstimmende und widerspruchslose Entwicklung. Dieselbe ist erkenntnisstheoretischer Natur nach Ausgangspunkt und Resultaten, sie hält sich von allen psychologischen Darlegungen und Untersuchungen mit strenger Absicht fern. Es ist „hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liegt" (IV, 52). Einer psychologischen Voraussetzung freilich bedarf der Erkenntnisstheoretiker dennoch, wie wir das zu Anfang gesehen haben; und hieraus ergibt sich die psychologische Natur der Kategorien, die ihm für den Nachweis ihrer erkenntnisstheoretischen Bedeutung auch nur als Voraussetzung dient. Aber weiter geht die Berührung mit der Psychologie auch nicht: über die psychische Natur der Synthesis, über die Art der synthetischen „Function" erfahren wir in Uebereinstimmung mit den Endabsichten und den Principien der Vernunftkritik nichts.

Nun aber finden sich, auf das engste verbunden und vermischt mit dem dargelegten Gedankengang, eine Anzahl von Bestimmungen, welche die klare Logik dieses Zusammenhangs zu trüben scheinen, von denen es wenigstens von vornherein nicht klar ist, wie sie mit demselben zusammenstimmen. Betrachten wir dieselben in einer Reihenfolge, welche von den geringeren zu den entschiedeneren Abweichungen allmälig überführt.

„Nun fragt es sich", heisst es 111 ff., „ob nicht auch (neben den Anschauungen) Begriffe a priori vorausgehen als die Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn-

gleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird?" Und diese Frage ist in der That bereits im Vorhergehenden beantwortet. 99 nämlich, nachdem die Anschauung und die Synthesis derselben durch die Einbildungskraft als die ersten beiden Elemente der Erkenntniss bezeichnet sind, fährt Kant fort: „Die Begriffe selber, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zur Erkenntniss eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande." Von den beiden Bestimmungen, die hier den reinen Verstandesbegriffen beigelegt werden, ist die zweite in Uebereinstimmung mit dem bisher Erkannten: die Kategorien sind Begriffe von den Formen der Synthesis und damit von der Einheit, welche auf dieser Form beruht. Bedenklich muss dagegen die erste Bestimmung erscheinen. Denn das, worauf diese Einheit sich gründet, sind eben die Formen der Synthesis und nicht wiederum die Begriffe, welche nur Vorstellungen der bereits vollzogenen Synthesis sein können. Hier aber laufen die beiden den Kategorien beigelegten Bestimmungen in einen fehlerhaften Zirkel zusammen: die Begriffe gründen sich auf die Synthesis und die Synthesis gründet sich auf die Begriffe.

Man wird zunächst zu der Annahme geneigt sein, dass dieser scheinbare Widerspruch nur auf einer Ungenauigkeit der Terminologie beruhe. Kant braucht in der That den Ausdruck „Verstandesbegriff" gleichmässig für die Kategorie in ihren verschiedenen Bedeutungen, die er besser durch bestimmt unterschiedene termini charakterisirt haben würde. Allein dass hier in der That eine Divergenz der Anschauungen zu Tage tritt, zeigt bereits deutlicher die Wendung, dass die Erfahrung „unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen" (574). Dieser Satz hängt unmittelbar mit dem vorher Angeführten zusammen. Wenn es die Begriffe sind, welche „der Synthesis Einheit geben", so ist diese Synthesis freilich eine „Synthesis nach Begriffen". Aber eben dieser Ausdruck bezeichnet die Verschiedenheit. Während nach der ersten Auf-

fassung die Verstandesbegriffe von den Functionen der Synthesis abstrahirt waren, mithin die Synthesis den Verstandesbegriffen zu Grunde lag, so sollen es nun die Begriffe sein, welche der Synthesis zu Grunde liegen. Hiermit stimmt es denn nun auch überein, dass die Kategorien nunmehr auftreten als „Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Kenntniss möglich machen" (582); ja dass sie als die „Gründe der Recognition des Mannigfaltigen" bezeichnet werden (ebend.). So erscheinen sie dann endlich geradezu als „im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist" (IV, 47). Hier tritt es zu Tage, dass das, was ursprünglich von den Kategorien als Formen oder Functionen ausgesagt war, auf die von diesen Formen abgeleiteten Begriffe fehlerhaft übertragen wird. Die Begriffe erscheinen als „ursprünglich erzeugt" und sie sind es, welche das — bereits gefällte — Urtheil objectiv gültig machen. Der Verstandesbegriff im erkenntnisstheoretischen Sinne ist an die Stelle der Kategorie in der psychologischen Bedeutung getreten. Nicht mehr die Function, nicht mehr die Form, sondern der Begriff in seiner Abstractheit gedacht, ist es nun, welcher zum Zustandekommen des Erfahrungsurtheils erforderlich sein soll. Dieser Begriff muss thatsächlich vorhanden, er muss gedacht sein, um das Urtheil objectiv zu machen, wenngleich er nicht immer mit voller Klarheit erfasst zu sein braucht: „Alle Erkenntniss erfordert einen Begriff; dieser mag nun so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle" 571 u. 578: „dieses Bewusstsein (das der Einheit der Synthesis, worin nach dem unmittelbar Vorhergehenden der Begriff „lediglich besteht") kann oft nur schwach sein; — aber es muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die bevorstehende Klarheit mangelt." Gerade diese Einschränkung ist verrätherisch: sie zeigt, dass hier der Begriff in der That als ein Factor bei dem psychologischen Zustandekommen des Erfahrungsurtheils gedacht ist; denn im transscendentalen Sinne genommen, können die Verstandesbegriffe weder unvollkommen noch dunkel sein. Deutlicher aber als es durch

alle einzelnen Stellen geschehen kann, wird das thatsächliche Vorhandensein dieser abweichenden und, wie wir wohl urtheilen dürfen, unklaren Auffassung durch die Folgen erwiesen, welche sich durch einen grossen Theil der Kategorienlehre und die von ihr abhängigen Theile des Systems erstrecken. Sie haben in manchen Abschnitten entschiedene Divergenzen des Inhalts hervorgerufen und selbst, wo das nicht der Fall ist, die Klarheit der Darstellung vielfach getrübt und das Verständniss erschwert.

Die erste dieser Consequenzen ist die Einführung des „transscendentalen Gegenstandes". Den oben bezeichneten fehlerhaften Zirkel nämlich hat Kant bewusst oder unbewusst dadurch zu vermeiden gesucht, dass er die Kategorien, die ihrer ursprünglichen Auffassung nach Begriffe der Synthesis waren, nunmehr zu „Begriffen von einem Gegenstande überhaupt" werden lässt (113, 573 f. 125 u. in der Kr. d. Urtheilskr. § 236). Da es nun die Begriffe sind, auf denen die Synthesis beruht, so liegen nunmehr „Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniss zu Grunde" (112); Erfahrung beruht „auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt" (151). Ja „der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (dies der terminus für den neuen Begriff) ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann" (573. Dass. 217 unten).

Es ist die Hauptaufgabe der „transscendentalen Deduction" die Frage nach der Begründung der objectiven Realität, diese Hauptschwierigkeit jeder idealistischen Erkenntnisstheorie, zu lösen. Dort nun wird die Vorstellung der Realität auf die Empfindung der Nothwendigkeit, diese aber auf die nothwendige Bestimmtheit der Verbindungsarten und den Zusammenhang der letzteren mit dem Selbstbewusstsein zurückgeführt. Dieser vielleicht nicht stichhaltigen, aber jedenfalls scharfsinnigen und tiefen Hypothese muss die soeben bezeichnete Auffassung bei weitem unterlegen erscheinen, nach welcher die Vorstellung einer gegenständlichen Welt davon hergeleitet wird, dass wir a priori „Begriffe von einem Gegenstande

überhaupt" im Verstande haben, — was in der That die einfachste, aber auch unzureichendste Weise ist, das Problem zu lösen [1]).

Hieran knüpft sich nun sogleich ein weiterer Schritt, welcher von der ursprünglichen Auffassung abführt. Es ist zu Anfang dieser Untersuchung gezeigt worden, dass die synthetische Thätigkeit des Urtheils von Kant absichtlich ohne jede nähere psychologische Bestimmung gelassen ist. Erfahrung ist Verknüpfung der Anschauungen; Kategorien sind die Formen der Verknüpfung; welche Art von intellectueller Thätigkeit aber der Synthesis psychologisch genommen zu Grunde liegt, wird mit bewusster Absicht im Dunkeln gelassen. Jetzt aber ergibt sich aus der neuen Auffassung der Kategorien von selber eine derartige nähere Bestimmung, die freilich zu der ursprünglichen Anschauung nicht passen will. Wenn die Kategorien ihrem Wesen nach allgemeine Begriffe sind, so können sie mit den Einzelanschauungen nur dadurch in Beziehung treten, dass diese letzteren unter sie subsumirt

1) Einer näheren Erörterung des in Rede stehenden Lehrbegriffs enthebe ich mich hier, da ich dieselbe bereits im Exkurs zu meiner Abhandlung „Kant's Lehre vom Ding an sich" (Berl. 1878) gegeben habe. Die dort ausgeführte Untersuchung ergab eine Bestätigung der Behauptung Schopenhauer's, dass „Kant eigentlich dreierlei unterscheide: 1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich". Dieses bestätigende Urtheil muss ich auch nach einer — zum Zweck der vorliegenden Arbeit unternommenen — eingehenden Revision der Cohen'schen Polemik gegen Schopenhauer aufrecht erhalten. Dieselbe trifft — so berechtigt sie in anderen Punkten ist — in dem hier fraglichen gar nicht die bekämpfte Meinung. „Zwischen dem »Gegenstande überhaupt«, dessen Begriff die Kategorien enthalten und dem »Gegenstand der Vorstellungen« ist kein Unterschied", sagt Cohen: das aber hat auch Sch. nicht behauptet Vielmehr bezieht sich des letzteren Polemik ausschliesslich darauf, dass überhaupt neben der Anschauung und den Formen der Verknüpfung noch ein „Gegenstand" der Vorstellung oder des Verstandesbegriffes als Factor der objectiven Welt eingeführt wird, wenn derselbe auch als völlig subjectiv gedacht ist. Der von Cohen vermisste Beweis dafür, dass Kant dreierlei unterscheide, ist eben hiermit erbracht. Andrerseits ist freilich die Consequenz, die Sch. aus der Einführung dieses Begriffes für die Geltung der Kategorienlehre zieht, ebenso verfehlt wie die historisch-genetische Ableitung, mittelst derer er dieselbe (W. a. W. u. V. I 526 ff.) zu erklären sucht.

werden. So ergibt sich denn, dass die „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen" in der „Subsumption der letzteren unter die erste" besteht (141); und eben diese Subsumption unter den Verstandesbegriff ist es nun, durch welche die subjective Anschauung objective Realität empfangen soll.

Für die Genesis dieser Auffassung ist namentlich eine schon berührte Stelle aus der späteren Abhandlung „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf" (VIII, 532) von Wichtigkeit. „Der Begriff der Zusammensetzung", sagt Kant dort, „ist der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zu Grunde liegt." (Nicht mehr liegt also die „Zusammensetzung" als Form oder Thätigkeit im Verstande und macht zusammengesetzte Gegenstände möglich, sondern „der Begriff der Zusammensetzung" soll allen Begriffen von Gegenständen zu Grunde liegen!) „Es werden also so viele Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung mit Bewusstsein gibt." Kant geht, wie sich aus diesen Worten ergibt, offenbar von der — auch von seinem ersten Standpunkt aus richtigen — Anschauung aus, dass die einzelnen Vorstellungen unter den Verstandesbegriffen „stehen", d. h. ihnen logisch genommen subordinirt sein müssen; nun aber überträgt er dieses Verhältniss fehlerhaft auf das Psychologische: aus der logischen Eigenschaft der Unterordnung wird die psychische Thätigkeit des Subsumirens. Nun ist es klar, dass, soweit beim Zustandekommen unserer Erfahrungserkenntniss eine subsumirende Thätigkeit bewusst oder unbewusst stattfindet, dieselbe nur darin bestehen kann, dass neue und unbekannte Eindrücke unter bekannte Begriffe subsumirt werden; die Kategorien aber können uns als Begriffe nur durch die höchste Kraft der Abstraction bekannt werden und den meisten Menschen werden sie es überhaupt nie. Hieraus folgt, dass es psychologisch unrichtig ist, wenn man die „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen" als „Subsumption" der Anschauungen unter einen Verstandesbegriff auffassen wollte. Es wäre dies dasselbe, als ob man behaupten wollte, dass wir, um die Anschauung

z. B. eines Hauses zu erhalten, nicht nur die Fähigkeit, ein dreidimensionales Raumgebilde anzuschauen, besitzen, sondern auch den abstracten Begriff etwa eines Kubus fertig haben und nun die Anschauung des Hauses unter diesen Begriff „subsumiren" müssten — von welcher Behauptung doch Kant selber sehr weit entfernt ist. —

Wie sehr diese fehlerhafte Anwendung des Begriffes der Subsumption geeignet ist, auch an sich klare Conceptionen zu trüben, zeigt das Kapitel „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe". Als den Zweck dieses Abschnitts darf man den Nachweis bezeichnen, „dass reine Begriffe a priori, ausser der Function des Verstandes in den Kategorien, noch formale Bedingungen[1]) der Sinnlichkeit, namentlich des inneren Sinnes, a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann" (142). „In der That" — so führt Kant diesen Nachweis — „bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen. — Also sind die Kategorien ohne Schemata nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt" (146). Unter den angeführten einzelnen Schematen entsprechen dem Grundgedanken am deutlichsten das der Substanz („das Sch. d. S. ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum, welches bleibt, indem alles Andere wechselt") und das der Causalität („besteht in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist") 144.

Die Kategorie, sobald man versucht sie über ihre rein logische Bedeutung hinaus mit Beziehung auf eine ihr entsprechende Realität zu fassen, erhält sofort eine Beziehung auf die Anschauung, zunächst natürlich auf das Formale derselben. Und umgekehrt wird man im Fortgang des Abstrac-

1) Sollte Kant nicht vielmehr „Bestimmungen" geschrieben haben oder doch wenigstens haben schreiben wollen?

tionsprocesses niemals gänzlich von der sinnlichen Grundlage der höchsten Verstandesbegriffe abstrahiren können, ohne ihnen jede inhaltliche Bedeutung zu nehmen. So zeigt es sich, dass auch in den höchsten aller möglichen Abstractionen die Beziehung auf die Sinnesanschauung nicht wegfallen kann.

Diese verhältnissmässig einfache, mit den Anschauungen der modernen Psychologie nicht minder als mit den Principien des Kriticismus übereinstimmende Erkenntniss bildet den Grundgedanken des Kapitels vom Schematismus. Wenn nun gleichwohl dieser Abschnitt als einer der dunkelsten der Vernunftkritik lange Zeit berühmt und berüchtigt war, so kann das nur von der Ausführung und Darstellung herrühren, die dem Gedanken zu Theil geworden ist. Diese aber hängt unmittelbar von jener unrechtmässigen Stellung ab, welche die Subsumption in der Psychologie der Vernunftkritik einnimmt.

„In allen Subsumptionen eines Gegenstandes unter einen Begriff" — so lautet gleich der Anfang des Kapitels — muss die Vorstellung der ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. — Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig. — Wie ist nun die Subsumption der letzteren unter die erstere, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich?" (140 f., vergl. VIII, 535). — Durch diese Form der Fragestellung wird die fragliche Thatsache von vornherein unter einen falschen Gesichtspunkt gestellt. Indem Kant sich ausschliesslich an die absteigende Reihe der Begriffsentwicklung hält, übersieht er, dass diese doch nur die Umkehr der psychologisch ursprünglichen Ordnung des aufsteigenden Abstractionsprocesses darstellt. Da die Kategorien — in erkenntnisstheoretischer Bedeutung — durch eine solche Reihe von Abstractionen als die höchsten Begriffe der Verknüpfung festgestellt sind, so sieht man in der That nicht ein, was für eine formale Schwierigkeit es haben sollte, die sämmtlichen einzelnen Anschauungscomplexe unter dieselben zu subsumiren. Denn es sind gar nicht die einzelnen „Anschauungen" für sich genommen, sondern die unter dem Einfluss der Kategorien, als der Formen der Synthesis, bereits gestalteten und verbundenen Anschauungscom-

plexe, welche unter die reinen Verstandesbegriffe subsumirt werden sollen. Die Schwierigkeit aber entsteht erst in dem Augenblick, wo man die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen (d. i. Einzelanschauungen), also die Synthesis in psychologischer Bedeutung für einen Subsumptionsprocess ansieht. Denn der psychologische Process besteht in der Verknüpfung der „gegebenen Anschauungen" in den unserem Verstande eigenen Formen der Synthesis: und diese Auffassung bietet — mag sich auch sachlich mancherlei dagegen einwenden lassen — keine formalen Schwierigkeiten. — Weil nun aber Kant ausschliesslich die absteigende Linie der Verstandesthätigkeit im Auge hält und die natürliche Reihenfolge des psychischen Geschehens nicht beachtet, so beraubt er sich selbst der Möglichkeit, die einzelnen von ihm festgestellten erkenntnisstheoretischen Thatsachen auf ihre natürliche Basis zurückzuführen. Sie schweben ihm nun in der Luft und daher geräth er in Versuchung, diese Thatsachen ohne Rücksicht auf ihre psychologische Grundlage aus sich selbst heraus erklären zu wollen. Daher nimmt denn der Schematismus mittelst einer eigenthümlichen psychologischen Hypostase eine Art von selbstständiger psychischer Existenz an: „dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden" (143). — Die Schemata bezeichnen in Wahrheit eine blosse Station des Abstractionsprocesses, zu erkenntnisstheoretischen Zwecken aus der Reihe losgelöst und für sich betrachtet (vgl. das Beispiel vom Begriff des Hundes 143); bei Kant wird der Schematismus fast zu einem eigenen „Vermögen", jedenfalls zu einem besonderen Processe des Verstandes hypostasirt.

Wenden wir uns nun den weiteren Folgen zu, welche durch die gerügte Einführung der Subsumption veranlasst werden, so erscheint es am geratensten, unsere Betrachtungen an einen Punkt anzuknüpfen, der zunächst für die Darstellung in den Prolegomena von Bedeutung ist, aber auch auf den allgemeinen Zusammenhang des Systems unverkennbare

Wirkung gehabt hat: es ist dies die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheilen.

„Alle unsere Urtheile sind zunächst blosse Wahrnehmungsurtheile" heisst es IV. 47. „Sie gelten bloss für uns d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object". (Ebend. vergl. IV. 49.) „Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, dass die Wahrnehmung unter einen Verstandesbegriffe subsumirt werde (IV. 49), der die Form des Urtheils überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft" (ebend. vergl. IV. 46). Der Gegensatz ist somit statuirt: „empirische Urtheile, sofern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffes, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject; — sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subject aus und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten" (IV. 47 u. 48). Diese Unterscheidung erläutert Kant an einer Reihe von Beispielen. Zunächst werden IV. 48 die Sätze: „dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sei", als Beispiele „bloss subjectiv gültiger Urtheile" angeführt. Daran schliesst sich eine mehrfach wieder aufgenommene Auseinandersetzung, welche an das Urtheil anknüpft: „die Luft ist elastisch". Endlich wird Seite 50 N. dem „Erfahrungsurtheil" „die Sonne erwärmt den Stein" das Urtheil „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm," entgegengestellt; dieses letztere sei „ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthalte keine Nothwendigkeit". Endlich kommt noch in den Vorlesungen über Logik (VIII. 110 § 40) als Beispiel eines Wahrnehmungsurtheils hinzu: „Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen, er ist roth, denn dieses wäre ein Erfahrungsurtheil."

Wenden wir uns, bevor wir die aufgestellte Unterscheidung principiell erörtern, zunächst den angeführten Beispielen zu, so muss es auf den ersten Blick auffallen, dass keines von ihnen wirklich zur Anschauung bringt, was es anschaulich zu machen bestimmt ist. Keines von ihnen ist ein Urtheil ohne „Beziehung auf einen Gegenstand"; keines eine Verknüpfung von Anschauungen ohne den formenden Einfluss eines Verstandesbegriffes; vielmehr setzen sie sämmtlich die Kategorie der Substanz voraus und ignoriren nur entweder die der Causalität oder, wie in dem zuletzt angeführten Satze, willkürlich in einer besonderen einzelnen Beziehung das accidentielle Verhältniss. Sie vermögen somit höchstens die relative Unvollkommenheit des Erfahrungsurtheils bei unvollständiger Anwendung der Kategorien zu demonstriren. So leuchtet es denn auch ein, dass die „Wahrnehmungsurtheile": das Zimmer ist warm, der Zucker süss, der Form nach nicht minder objectiv sind, als das Erfahrungsurtheil: der Thurm ist roth. Versuchen wir nun aber aus einem der ersteren die Kategorien wirklich und vollständig zu eliminiren, so bleibt uns z. B. statt des Satzes: „der Zucker ist süss" offenbar als die einzig mögliche Form des Urtheils übrig, zu sagen: ich empfinde weiss, spröde und süss. Es zeigt sich mithin, dass eine „Verknüpfung der Wahrnehmungen" unter einander „ohne Beziehung auf den Gegenstand" gar nicht möglich ist, und dass statt dessen vielmehr nur ein unverknüpftes Nebeneinander „in meinem Gemüthszustande" übrig bleibt. Wie man sich nun auch den Schritt vorstellen mag, der von hier aus zu der objectiven Verknüpfung von Wahrnehmungen führt, so viel erhellt, dass die Bezeichnung „Subsumption" weder in logischer noch in psychologischer Beziehung anwendbar ist: die Verknüpfung der Einzelanschauungen findet eben durch die Functionen der Synthesis, d. h. durch die Kategorien Statt; sie ist mit ihnen zugleich und nicht vorher da. — Es kann in Folge dessen auch kein Urtheil geben, das die Verknüpfung dieser Einzelanschauungen ohne Beziehung auf einen Verstandesbegriff oder — was dasselbe sagen will — ohne Beziehung auf ein Object zum Ausdruck brächte; vielmehr steht selbst die scheinbar allein mögliche Form der

Wahrnehmungsurtheile, die wir des Beweises wegen oben noch gelten liessen, — diejenige, welche eine Beziehung zwischen dem Subject und einer einzelnen Empfindung ausdrückt — in Widerspruch zwar nicht mit den hier erörterten, wohl aber mit Kant's sonstigen Anschauungen; denn auch diese Urtheile setzen den Gegensatz zwischen bleibendem Selbstbewusstsein (dem „Ich der reinen Apperception") und den wechselnden Empfindungszuständen (der „empirischen Apperception") voraus; während nach Kant's in der Deduction der Kategorien dargelegten Ansicht die Kategorien die „Bedingungen" sind, „welche die Einheit der Apperception allererst möglich machen", und diese letztere nur durch das Bewusstsein einer Synthesis der Vorstellungen möglich ist. In Uebereinstimmung hiermit hat er es in der zweiten Auflage der Vernunftkritik ausdrücklich ausgesprochen, „dass ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnisswörtchen ist in demselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden." Und auf derselben Seite (121) erklärt er das Urtheil geradezu als „ein Verhältniss, das objectiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse derselben Vorstellungen, worin bloss subjective Gültigkeit wäre, hinreichend unterscheidet". Das Beispiel, das für eine solche, ein Urtheil nicht ermöglichende subjective Association gleich darauf angeführt wird, entspricht genau den oben besprochenen Beispielen von „Wahrnehmungsurtheilen". Kant scheint mithin selbst das Gefühl davon, wie unsicher seine „Wahrnehmungsurtheile" basirt sind, wenigstens vorübergehend gehabt und die fragliche Unterscheidung der Prolegomena deshalb in der zweiten Auflage der Vernunftkritik weggelassen zu haben; dass er sie gleichwohl nicht fallen liess, zeigt der Umstand, dass sie ziemlich abrupt in einem eigenen Paragraphen seiner Logik wieder erscheint.

Sucht man nun nach einer subjectiven Erklärung dafür, wie Kant auf den Gedanken dieser Unterscheidung gekommen ist, so wird man zunächst die Annahme kaum vermeiden können, dass er sich einer Verwechselung hinsichtlich des Begriffes der Objectivität schuldig gemacht habe. Der Gegen-

satz zwischen Subjectiv- und Objectiv-Gültigem ist einer der fundamentalsten der Vernunftkritik, er bildet einen der hauptsächlichsten Ausgangspunkte Kant's. Das Kriterium der Objectivität ist ihm bekanntlich „Allgemeinheit (d. h. Allgemeingültigkeit) und Nothwendigkeit". Nun ist es offenbar, dass diese Kriterien jeder Einzelthatsache, sobald sie objectiv real sein soll, ebensowohl beigelegt werden müssen, wie den höchsten Gesetzen der Erfahrung. Von der transscendentalen Eigenschaft der Allgemeingültigkeit (d. h. Objectivität) ist jedoch das logische Merkmal der Allgemeinheit des Umfangs streng zu scheiden. Der Satz: jede Veränderung hat ihre Ursache, ist im logischen Sinne allgemeiner als die Sätze: der Hund bellt oder das Zimmer ist warm, aber im transscendentalen Sinne enthalten diese letzteren, sobald sie auf Erfahrung gegründet sind, unzweifelhaft dieselbe Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit wie jener. — Es kann nun im gegebenen Falle der Erfahrungssatz, der eine Einzelthatsache zum Ausdruck bringt, durch bewusste Subsumption unter den Verstandesbegriff allgemeiner gemacht, d. h. in seinem gesetzmässigen Zusammenhang zum Verständniss gebracht werden (vgl. das Beispiel von der Sonnenwärme und dem Stein): ohne dass dadurch hinsichtlich seiner Objectivität ein Unterschied begründet wird. Denn es ist dieselbe transscendentale Beziehung auf die allgemeinen Formen der Erfahrung, aus welcher die objective Gültigkeit der einzelnen Erfahrungsthatsachen wie des allgemeinen Gesetzes zu erklären ist. Wenn nun Kant gleichwohl glaubt, durch das logische Verhältniss der Subordination den Unterschied zwischen subjectiver Wahrnehmung und objectiver Thatsache begründen zu können, so hat sich ihm offenbar an die Stelle dieses letzteren Gegensatzes der heterogene Contrast zwischen Einzelthatsache und Gesetz geschoben. Denn nur durch eine solche Verschiebung konnte es berechtigt und nothwendig erscheinen, das Wesen des fraglichen Gegensatzes (zwischen objectiv und subjectiv Gültigem) durch das Verhältniss der Subsumption zu bezeichnen.

Das ungerechtfertigte Eintreten der Subsumption, welches hier als Folge eines Irrthums erscheint, stellt in der That

wohl auch den subjectiven Grund des Fehlschlusses dar. Denn nachdem es für Kant einmal feststand, dass es die Subsumption unter einen Verstandesbegriff sei, welche ein objectives Urtheil überhaupt ermögliche, war die Frage nicht wohl abzuweisen, was denn nach Abzug der Kategorien von einem Erfahrungsurtheil übrig bleibe. Hier kam denn nun der Antwort jene Duplicität des Begriffes der Allgemeinheit zur Hülfe, und durch einen doppelten Irrthum vernietet, schienen sich die trügerischen Anschauungen zu einem festen Kreise zusammenzuschliessen.

Wie es sich nun aber auch mit der subjectiven Entstehung des fraglichen Gedankenzusammenhanges verhalten möge: das Resultat desselben liegt zu Tage. Der ursprünglichen Auffassung nach ist es die Synthesis, eine ihrer psychologischen Natur nach nicht näher bestimmte Verstandesfunction, welche die objectiven Anschauungscomplexe hervorbringt, der Form nach bestimmt, und deren Ausdruck das Urtheil ist. Dieser Synthesis wird nun zunächst irrthümlich die Subsumption untergeschoben; endlich aber erscheint diese letztere als ein besonderer Akt, der zu der Synthesis hinzutreten muss, um dieselbe „objectiv zu machen". Dadurch aber sind Urtheil wie Synthesis ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet und ihre Stellung zur Anschauung einerseits, zur objectiven Erkenntniss andererseits ist unklar und unbestimmt geworden.

Was vom Urtheil gilt, muss offenbar auch von dem Verhältnisse der Gegenstände selber, dessen Ausdruck es ist, Geltung haben. Auch hier ist es nun nicht mehr der ursprünglichen Auffassung gemäss die Synthesis selbst, welche durch ihre eigenthümliche formale Beschaffenheit die Vereinigung, indem sie dieselbe schafft, zugleich objectiv macht, sondern es ist die Subsumption, welche zu der Synthesis hinzukommt. Denn es wird zwar in dem Kapitel vom Schematismus ausdrücklich ausgesprochen und liegt dieser ganzen Conception als Voraussetzung zu Grunde, dass das, was unter den Verstandesbegriff subsumirt wird, die einzelnen Anschauungen sind; dennoch aber ist Kant auch hier der Consequenz seines Irrthums nicht völlig entgangen, Subsumption und Synthesis der Anschauungen als getrennte Momente aufzufassen

und somit den Fehlschluss zu machen, dass die Gegenstände nach Abzug der Verstandesbegriffe noch immer Gegenstände bleiben; dass mithin auch ohne den gestaltenden Einfluss der Kategorie Objecte möglich sind. Aus dieser Auffassung gehen dann Sätze hervor wie der (109): „Die Kategorien des Verstandes stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen uns Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen und dieser die Bedingungen derselben a priori enthielte" (ähnlich auf der folgenden Seite) [1]).

Hervorzuheben ist nun freilich, dass Stellen, wie die zuletzt angeführte, ziemlich isolirt erscheinen und dass überhaupt der directe Einfluss, den der zuletzt dargelegte Irrthum auf die specielleren Ausführungen der Kategorienlehre ausgeübt hat, kein weitgreifender ist. Um so grösser aber erscheint der Einfluss, den die fragliche Auffassung auf die psychologische Grundanschauung der Kategorienlehre gehabt hat.

Kant unterscheidet bekanntlich — in der ersten Auflage der Vernunftkritik begründet er diese Annahme ausführlich, in der zweiten nimmt er wenigstens auf sie Bezug — eine dreifache Function der Synthesis, die jedesmal zusammenkommen müsse, um die Erfahrung objectiv und somit das Erfahrungsurtheil möglich zu machen. Die blosse Anschauung z. B. eines räumlich Gegebenen, sei es Fläche oder Körper, setzt, um überhaupt zu Stande zu kommen, eine zeitliche Continuität der Auffassung voraus, die zum Durchlaufen der „Mannigfaltigkeit" ihrer Theile erforderlich ist. Diese Continuität ist nun (wie jeglicher Zusammenhang überhaupt) durch eine Synthesis im Subject hervorgerufen (567 ff.). Diese Synthesis jedoch — die der Apprehension nennt sie Kant —

1) Auch in diesem Punkte wird eine gerechte Beurtheilung der Schopenhauer'schen Kritik gegenüber der Vertheidigung Cohen's nicht durchaus Unrecht geben können: Kant hat sich in der That, indem er das Moment der Subsumption in die Erfahrungserkenntniss brachte, von jener „Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstracten", welche Schopenhauer rügt, nicht frei gehalten; wenn auch Schopenhauer freilich hier, wie bereits oben schon, die Bedeutung des von Kant begangenen Fehlers bei weitem übertreibt.

vermag noch nicht die Vorstellung einer gegenständlichen Welt im Subject hervorzurufen. Der ursprünglichen Auffassung gemäss fällt diese Aufgabe vielmehr den Kategorien, als den Functionen der Synthesis zu, und es ist dies die Synthesis, welche Kant als die „der Recognition im Begriff" bezeichnet. — Nun aber soll auch diese doppelte Synthesis noch nicht zur Erklärung der Objectivität der Erfahrung genügen, vielmehr in der Mitte zwischen beiden noch eine dritte stehen, „die Synthesis der Reproduction in der Einbildung", die denn auch eine „reine transscendentale" Form enthält und als das „transscendentale Vermögen der Einbildungskraft" (563), aber auch als „eine blinde, obgleich unentbehrliche Function der Seele" bezeichnet wird (99). Es würde nun ebenso schwer sein, die Stellung dieser seltsamen Conception im systematischen Zusammenhang der Vernunftkritik begreiflich zu machen, wie es schwierig ist, sie auf irgend welche bestimmte psychologische Anschauung zurückzuführen; — wenn sich nicht im Hinblick auf den letzten Abschnitt unserer Untersuchung eine Analogie fast gewaltsam aufdrängte: wie nämlich hier die Synthesis der Einbildungskraft in die Mitte zwischen Apperception und Recognition gestellt ist, so fanden wir dort das „Wahrnehmungsurtheil" als den Ausdruck einer nicht objectiven Synthesis zwischen Einzelanschauung und Erfahrungsurtheil eingeschoben. Und dass hier in der That nicht eine bloss äussere Analogie, sondern ein innerer Zusammenhang vorliegt, beweist die Stelle 99, wo es heisst: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniss in eigentlicher Bedeutung verschafft" (cf. 128 und die etwas abweichende Stelle 579). Aus diesen Sätzen geht der Zusammenhang beider Gedankenreihen deutlich hervor: es ist die Synthesis der Einbildungskraft, welche die Wahrnehmungsurtheile, die nicht objectiven Synthesen, hervor-

bringen soll; und es zeigt sich somit der Einfluss, welchen die erörterte Unterscheidung der Urtheilswerthe auf Kant's Psychologie ausübt.

Erwähnt möge es übrigens werden, dass die Bedeutung der „Synthesis der Einbildungskraft" mit dem nachgewiesenen Zusammenhang keineswegs erschöpft ist. Darauf weist schon die Beziehung hin, in die sie mit dem Schematismus gesetzt ist und die mehrfach ausdrücklich hervorgehoben wird. „Das Schema an sich ist jederzeit ein Product der Einbildungskraft" (142 cf. 143 u. 151). Auch der eigenthümliche Hinweis auf die Gesetze der Ideenassociation, mit welcher der fragliche Lehrbegriff in der ersten Auflage eingeführt wird, lässt auf einen anderen Ausgangspunkt für die Entstehung desselben schliessen und rückt die Vermuthung nahe, dass hier ein historischer Zusammenhang mit den Anschauungen der Hume'schen Associationspsychologie vorliegt. Allein dies zu ergründen, würde über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausgehen. In jedem Falle haben wir es hier mit einer der dunkelsten und eigenartigsten Conceptionen der Vernunftkritik zu thun, deren Verständniss eine eigene, von mannigfachen Schwierigkeiten nicht freie Untersuchung erfordern, vielleicht auch lohnen würde.

Berlin. Rudolf Lehmann.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften [1]).

Von Rudolf Eucken.

Das vorliegende Werk setzt sich eine bedeutende Aufgabe und es verwendet für dieselbe hervorragende Kraft. Ebenso als orientirender und einleitender Theil eines weiterreichenden Ganzen wie als selbstständige Leistung wird es das Interesse anziehen und genaue Kenntnissnahme vollauf lohnen. Sein Problem ist kein willkürlich ausgeklügeltes,

1) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. I. Bd. Leipzig, Duncker und Humblot. XX, 519. 1883.

sondern es entwächst der Lage der Zeit. Auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften findet der Verfasser gegenwärtig die historische Schule in unzweifelhafter Herrschaft, aber er vermisst bei ihr den Zusammenhang mit der Analysis der Thatsachen des Bewusstseins und damit eine philosophische Grundlegung. Diese aber ist nur zu finden, indem das Ganze der Geisteswissenschaften seiner Eigenthümlichkeit nach Aufhellung erhält, indem sich nach neuer Richtung hin Thatsächlichkeit erweist, Wirklichkeit erschliesst. Es handelt sich darum, den mit den Geisteswissenschaften Beschäftigten gleichsam die Organe für die Erfahrung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt auszubilden und damit dem Verlangen der gegenwärtigen Wissenschaft nach Realität entgegenzukommen, „welches sich, nachdem es die Naturwissenschaften umgestaltet hat, nunmehr der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt bemächtigen will, um, wenn möglich, das Ganze der Welt zu umfassen und die Mittel zu gewinnen, in den Gang der menschlichen Gesellschaft einzugreifen".

Eine solche Aufgabe lässt sich nicht wohl angreifen, ohne den Halt einer allgemeinen philosophischen Ueberzeugung, namentlich hinsichtlich des Erkenntnissproblems. Diese weitere Frage findet sich aber eng mit der besonderen verflochten. Die Anordnung des Stoffes ist diese, dass das erste Buch des vorliegenden Bandes eine Uebersicht über den Zusammenhang der Einzelwissenschaften des Geistes bringt und die Nothwendigkeit einer grundlegenden Wissenschaft zeigt. Das zweite umfassendere Buch betrachtet die Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften in ihrer Herrschaft und in ihrem Verfall.

Berichten wir zunächst über die allgemeinphilosophische Stellung des Verfassers. Die durchgehende Hauptthese ist Abwendung von der Metaphysik im aristotelischen Sinne als einer Erkenntniss des allgemeinen innern Zusammenhanges der Wirklichkeit, einer ersten Philosophie, welche die nicht weiter im Erkenntnissvorgang bedingten Gründe alles Seienden zu ihrem Gegenstande hat. Statt dieser Prätendentin die Wissenschaften zu unterwerfen, will der Verfasser dieselben vielmehr auf die Selbstbesinnung stützen. Den festen Anker-

grund für sein Denken findet er ausschliesslich in der innern Erfahrung, in den Thatsachen des Bewusstseins. Hier allein scheint ihm die Kluft zu verschwinden, welche sonst zwischen Wissen und Gegenstand liegt. „Was ich in mir erlebe, ist als Thatsache des Bewusstseins darum für mich da, weil ich desselben inne werde. Thatsache des Bewusstseins ist nichts Anderes als das, dessen ich inne werde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber." Diese Wirklichkeit des inneren Lebens gilt es unbefangen gewahr zu werden. Dabei ergibt sich eine entschiedene Abkehr vom Intellectualismus. Einmal ist die in ursprünglichem Leben sich erschliessende Wirklichkeit nie völlig vom Wissen aufzulösen; sodann verlangt hier die Gesammtheit des Geschehens, nicht bloss die Erkenntnissthätigkeit, Anerkennung und Würdigung. Für den Zusammenhang des Mannigfaltigen aber soll die Erkenntnisstheorie Sorge tragen. Ihre Nothwendigkeit ergibt sich schon aus der Erwägung, dass alle Erfahrung ihren ursprünglichen Zusammenhang und ihre hierdurch bestimmte Geltung in den Bedingungen unseres Bewusstseins hat, innerhalb dessen sie auftritt.

Diese Gedanken finden weitere Ausführung auf dem besonderen Boden der Geisteswissenschaften. Das allgemeinste und letzte Problem derselben ist die Erkenntniss des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, des Gesammterlebnisses der geistigen Welt. Es muss aber dieses ungemein zusammengesetzte Ganze analytisch behandelt werden, um sich überhaupt wissenschaftlicher Einsicht zu erschliessen. Zu diesem Zwecke hat sich die Aufgabe in Einzelwissenschaften zu zerlegen; dieselben werden gewonnen durch den Kunstgriff der Herauslösung von Theilinhalten aus der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Jedoch muss bei gesonderter Durchforschung dieser Theil-Inhalte die Beziehung zum Ganzen des Lebens stets gewärtig bleiben, wenn nicht blosse Abstractionen den Schein von Realitäten erschleichen und den Menschen in verhängnissvolle Irrungen verstricken sollen. Diese Regel erhält eine besondere Bedeutung für das Verhältniss der Individuen zu den Gesammtbildungen des

gesellschaftlichen Lebens. Dilthey setzt die individuellen Lebenseinheiten als die Elemente, aus denen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen; daher bildet das Studium dieser Lebenseinheiten die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes; die Psychologie, welche das aus dem lebendigen Zusammenhang der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgesonderte Individuum seinen allgemeinen Eigenschaften nach betrachtet, ist die erste und elementarste dieser Wissenschaften. Den Begriffen und Wahrheiten dieses Gebietes gegenüber erscheinen die bei den Gesammtbildungen erweisbaren als solche zweiter Ordnung. Aber es darf keinen Augenblick verdunkelt werden, dass dieses aussergesellschaftliche Individuum eine blosse Fiction ist, und dass daher die auf dem Boden der Individualpsychologie gefundenen Einsichten der steten Beziehung auf die Gesammtheit der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit bedürfen.

Für die Verzweigung der Geisteswissenschaften im Gesammtleben sind vornehmlich wichtig einmal die abstracten Wesenheiten wie Kunst, Wissenschaft, Religion u. s. w., welche sich als Zweckzusammenhänge, als Systeme der Cultur erweisen, sodann die Verbände der äussern Organisation, die festen Verknüpfungen von Willenseinheiten. Sowohl die Systeme der Cultur wie die äussere Organisation der Gesellschaft erzeugen besondere Wissenschaften. Da aber die hier vorliegenden Erscheinungen nur vermittelst der Thatsachen, welche die psychologische Analyse erkennt, verstanden werden können, so vermag Dilthey die Philosophie der Geschichte und die Sociologie als selbstständige Wissenschaften nicht anzuerkennen. Aber es ist das Verhältniss der elementaren Begriffe und Wahrheiten zu denen zweiter Ordnung so verwickelt, dass nur eine zusammenhängende erkenntnisstheoretische und logische Grundlegung, welche von der besondern Stellung des Erkennens zu der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeht, die hier sonst entstehende Lücke ausfüllen kann. Nicht minder weist auf die Erkenntnisstheorie die allgemeinere Aufgabe hin, die Einzelwissenschaften aufzuklären über das Verhältniss ihrer Wahrheiten zu der Wirk-

lichkeit, deren Theilinhalte sie bilden, sowie zu den andern Wahrheiten, die gleich ihnen aus dieser Wirklichkeit abstrahirt sind. Die verlangte Disciplin aber muss Erkenntnisstheorie und Logik engstens verknüpfen und bei Einschränkung ihres Problems auf die Geisteswissenschaften die Eigenthümlichkeit derselben zur vollen Geltung bringen.

Die hier in raschem Fluge verfolgte Auseinandersetzung ist reich an tiefdringenden und aufhellenden Gedanken, die Untersuchung berührt kein Gebiet, ohne es bis zum Grunde eigenthümlich zu beleuchten, die Darstellung ist klar und belebt, im Besondern aber empfinden wir es wohlthuend, dass die Geistesart des Verfassers in vollem Einklang steht zu seiner wissenschaftlichen Forderung einer reineren und allseitigeren Erfassung der Thatsachen des Bewusstseins. Denn er zeigt sich uns als eine reiche intuitive Natur, die aus der Fülle des Lebens schöpft und deren Blick sich die Tiefen desselben nicht entziehen.

Eine eigentliche Erörterung der Grundgedanken müssen wir uns natürlich hier versagen; nur einige wenige Bemerkungen mögen gestattet sein. Das Grundstreben, die Geisteswissenschaften durch schärfere Erfassung ihrer Eigenthümlichkeit selbstständig zu stellen, halten wir nicht nur für vollberechtigt, sondern geradezu für eine der wichtigsten wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart. Auch die für diesen Zweck aufgebotenen Mittel: die Abschüttelung einer abstracten Metaphysik, der Rückgang auf die Unmittelbarkeit des Geisteslebens, die engere Verknüpfung der Thatsachen des Gesellschaftslebens mit den elementaren Vorgängen des individuellen Daseins, sie dürfen ihrem allgemeinen Inhalt nach wie bei uns, so sicherlich bei vielen andern einer sehr sympathischen Aufnahme gewiss sein.

Die nähere Ausführung mag nicht überall so einfach Zustimmung erhalten. So müssen wir unsern Widerspruch gegen die Verwerfung aller und jeder Metaphysik anmelden, ohne uns freilich an dieser Stelle auf die verwickelte Frage einlassen zu können, in welchem Sinne uns Metaphysik als eine unerlässliche Aufgabe der Menschheit erscheint. Jedenfalls kann man die Metaphysik aufrecht erhalten, ohne die

Einzelwissenschaften einfach von ihr abhängen zu lassen, ähnlich wie die Schätzung der Religion als höchster Erschliessung des Geisteslebens es keineswegs mit sich bringt, dass den einzelnen Zweigen des Culturlebens unmittelbar ein specifisch-religiöser Charakter aufgedrückt werde. — Ein abschliessendes Urtheil über die Bedeutung und die Fruchtbarkeit der dem Verfasser eigenthümlichen Theorien ist natürlich erst nach Vollendung des Gesammtwerkes möglich. Es kommt dabei u. E. vornehmlich auf die glückliche Lösung zweier Probleme an. Zunächst darauf, ob ein einheitliches Ganze der Erkenntnisstheorie (nicht eine blosse Zusammenstellung der Methoden der Einzelwissenschaften) möglich ist ohne eine, Denken und Sein umfassende Grundwissenschaft; zweitens aber darauf, ob der Nachweis gelingt, dass schon im individuellen Leben die geistigen Urphänomene, wie z. B. Recht und Religion, im Sinne des Verfassers unmittelbar gegeben sind, dass sie hier als „Thatsachen des Bewusstseins" vorliegen.

Soviel über das erste Buch. Das zweite setzt sich als Ziel die Widerlegung der Metaphysik aus den Erfahrungen der Gesammtgeschichte der Erkenntniss. Das dazu erforderliche Eingehen auf den Gesammtlauf der Geschichte rechtfertigt der Verfasser vornehmlich durch die Erwägung, dass der Standpunkt der Metaphysik, als eines nothwendigen Stadiums in der geistigen Entwicklung der europäischen Völker, gar nicht durch blosse Argumente zur Seite geschoben werden könne, sondern dass er, wo nicht durchlebt, so doch ganz durchdacht und solchergestalt aufgelöst werden müsse. Als Hauptmittel der historischen Widerlegung zeigen sich uns aber folgende: 1) der Nachweis, dass die Metaphysik, wie ihren geschichtlichen Hauptgestaltungen nach eine correlative Erscheinung zu besonderen wissenschaftlichen Lagen, so ihrem Wesen nach correlative Erscheinung eines allgemeinen Wissensstandes sei, über welchen die Menschheit thatsächlich durch ihre Geistesentwicklung hinausgegangen ist; 2) die Darlegung, dass die Metaphysik bei Verfolgung ihrer Probleme sich in Antinomien verwickle, welche dem Menschengeist schlechterdings unlösbar sind.

Die Ausführung zeigt uns einen Durchblick durch die Gesammtgeschichte der Philosophie vom Standpunkt des Erkenntnissproblems aus. Mit Energie und Glück strebt der Verfasser darnach, die grossen Typen und Wendungen rein herauszuarbeiten und anschaulich zu charakterisiren. Griechenthum, altes Christenthum und Neuzeit gestalten sich uns in grossen Zügen. Wie D. in den mannigfachen Verzweigungen des Wissens die treibende Kraft des Stammes ergreift, so fügt er das Wissen selber einem umfassenden Zusammenhang des Lebens ein. Wir erhalten nicht sowohl eine Aufzählung von Ansichten, von wechselnden theoretischen Auffassungen, als eine Entwicklung des thatsächlichen Grundgeschehens im Geistesleben, der geschichtlichen Wandlungen der seelischen Verfassung selber. Dass darin unmittelbar die Entscheidung über die jeweilige Stellung des Wissens liege, ergibt sich mit voller Gewissheit.

Die Natur jener Aufgabe bringt es mit sich, dass grosse Persönlichkeiten mit beherrschender Macht heraustreten. Ihre Characteristik bildet einen Höhepunkt des Werkes, namentlich müssen wir die Darstellung Plato's und Augustin's als hervorragende Leistungen bezeichnen. Die allgemeinste geschichtliche Wandlung, welche sich in der Forschungsweise vollzieht, und welche recht eigentlich den Fortgang zur neuern Weltbegreifung herbeiführt, besteht nach dem Verfasser darin, dass die Wissenschaft zuerst die so sehr zusammengesetzte Wirklichkeit direct zu erkennen versucht, indem sie beschreibt, vergleicht und auf vermuthete oder von der Metaphysik untergelegte Ursachen zurückgeht. Auf der höhern Stufe aber sondert sie einzelne Kreise von Theilinhalten der Wirklichkeit ab und unterwirft sie einer beharrlichen und abstracten Causaluntersuchung.

Bei einem solchen ein bestimmtes Ziel anstrebenden und von Gipfel zu Gipfel schreitenden Durchwandern der Geschichte ist eine gewisse Subjectivität nicht zu vermeiden. Von etwaiger Verschiedenheit der Auffassung sehen wir hier ab und bemerken nur einiges über Auswahl und Abgrenzung des Stoffes. Im grossen Ganzen haben wir nur Anerkennung für den zugleich umfassenden und auf das Wesentliche ge-

richteten Blick Dilthey's, die Gleichmässigkeit seines Interesses, den Tact in der Behandlung des Einzelnen. Aber bisweilen scheinen uns Gruppen von Erkenntnissen, sowie bedeutende historische Erscheinungen nicht ihr volles Recht zu erhalten. Wir erachten es für einen besondern Vorzug des Werkes, dass der Einfluss der Naturwissenschaften auf die allgemeine Gestaltung der Erkenntnissarbeit fortwährende Beachtung findet; wenn dabei Mathematik, Physik, Astronomie vorantreten, so rechtfertigt sich das aus der vorherrschenden Richtung des Werkes auf methodologische Probleme, indessen meinen wir, dass den biologischen Disciplinen, namentlich auch bei der Feststellung des Charakters der Neuzeit, ein grösserer Raum gebührt hätte. Gelegentlich hätten wir gern den zeitweise nicht unerheblichen Einfluss in helleres Licht gestellt gesehen, den die in der Medicin zusammentreffenden Wissenschaften thatsächlich auf die causalen Begriffe und dadurch auf die Gesammtrichtung der Erkenntnissthätigkeit ausgeübt haben. — Im geschichtlichen Lauf verdiente das sinkende Alterthum und sein Zusammentreffen mit dem Christenthum eine eingehendere Auseinandersetzung. Wenn schon bei den Stoikern ein längeres Verweilen zu rechtfertigen war, so empfinden wir als eine eigentliche Lücke das Fehlen einer zusammenfassenden Würdigung Plotin's. Dieser einsame Genius an der Grenzscheide zweier Welten fasst ebenso eine reiche Vergangenheit in sich zusammen, wie er den Keim einer grossen Zukunft in sich trägt. In ein metaphysisches System gezwängt, das wir nicht vertheidigen, und unter oft wunderlichen, ja abstossenden Formen bricht bei ihm eine Welt der Innerlichkeit hervor, erschliessen sich neue Grundanschauungen vom Leben, die wir gerade von Dilthey gern beleuchtet gesehen hätten. Indessen sind dies im Ganzen seiner Arbeit nur einzelne Punkte, unsere Gesammtschätzung beeinträchtigen dieselben nicht. Dem Faden der Untersuchung sind wir mit um so grösserer Bereitwilligkeit gefolgt, als die sachliche Wirkung durch eine edle und bewegte Darstellung gehoben wird.

Im Rückblick auf das Ganze begründet der Schluss mit gesteigerter Kraft die Verwerfung der Metaphysik für Gegen-

wart und Zukunft. Nach Ueberzeugung des Verfassers führt der allgemeine Zug des Geisteslebens gegen jene durch Erforschung der Causalgesetze der Wirklichkeit und durch Theorie der Erkenntniss den Vernichtungskrieg; ihm ist die veränderte Verfassung der geistigen Bildung der tiefste Grund dafür, dass jetzt die Metaphysik ihre bisherige geschichtliche Rolle ausgespielt hat. Nachdem nun die Einzelwissenschaften sich befreit und ausgebildet haben, erscheint es als besondere Aufgabe der Gegenwart, auf der Grundlage der Erkenntnisstheorie für ihren Zusammenhang Sorge zu tragen. Mit der Wendung dieses Gedankens zu den Geisteswissenschaften schliesst das Werk. — Sowohl im Hinblick auf die grossen Ziele, welche sich die Gesammtarbeit setzt, als auf die bedeutende Leistung, welche in dem ersten Bande vorliegt, empfehlen wir das Werk lebhaft dem allgemeinen Interesse und sehen der Fortsetzung mit gespannter Erwartung entgegen.

Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik von Dr. *Adolf Bolliger,* Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Basel. Erster Band. Basel, Verlag von Felix Schneider. 1882. (IV u. 407 S.) 8°.

Dass die verschiedenartigen Richtungen des Denkens sich von jeher mit der Kantischen Philosophie abzufinden und auseinanderzusetzen für nöthig fanden, beweist die Grösse und Bedeutung derselben. Indem Kant — wie seine principiellen Anhänger behaupten — eine neue Gestalt des philosophischen Princips entwickelt, ist für jeden Denkenden die Nothwendigkeit gegeben, dazu irgendwie Stellung zu nehmen. Es ist das auf verschiedene Weise geschehen, bald dogmatisch durch blosses Nachreden Kantischer Reflexionen, bald kritisch durch einseitige Betonung ihrer Mängel, bald speculativ durch Weiterbildung ihrer tiefsten Intentionen. Immer aber und von Allen ist anerkannt worden, dass Kant's kritische Leistung jenen principiellen Quellpunkt gefunden hat, der die Philosophie unseres Jahrhunderts charakterisirt und den überhaupt keine Philosophie mehr aufgeben kann. Wir wollen diese

Leistung kurz in dem Gedanken zusammenfassen: Kant verkündet auf dem Gebiete der Erkenntniss, der Philosophie vor allem, die Selbstständigkeit der Vernunft, d. i. die Thatsache, dass Erkenntniss nicht von den Dingen, aber auch nicht vom einzelnen Subjecte als solchem, sondern von der Vernunft hervorgebracht wird, die Kraft ihrer Freiheit und schöpferischen Macht allgemeines und nothwendiges Wissen schafft. Auf dem Gebiete des sittlichen Lebens lehrt Kant folgerichtig die Selbstständigkeit des sittlichen Geistes, d. i. die Thatsache, dass die Sittlichkeit in der Gesinnung, nicht in der äussern That, das Motiv zum guten Handeln nicht in sinnlicher Lust, sondern im Pflichtbewusstsein, das sittliche Gesetz nicht ausser dem Geist als fremde Macht, sondern in dem erhabenen Gedanken liegt, dass der „kategorische Imperativ", der Inhalt des göttlichen Willens, der Inhalt, das Wesen und der treibende Impuls unseres gesammten Geisteslebens ist. Die gesammte Weltanschauung Kant's ruht auf den Angeln der drei höchsten Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die alle drei im Grund dasselbe sind, der Geist, der zum Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, seiner sittlichen Freiheit in ihm und seines ewigen unvergänglichen Werthes und Berufes durch ihn gelangt ist und das ganze Universum von diesem Geiste des „ethischen Optimismus" beherrscht weiss.

Wenn dem aber so ist, wie kommt denn der Verfasser dazu, einen Anti-Kant zu schreiben? Und was bezweckt denn dieser Anti-Kant? Die Beantwortung beider Fragen hat das Buch selbst uns leicht gemacht. Kritische Gegner hat Kant von jeher gehabt; unkritische gleichfalls. Ein kritisches Verhalten gegenüber Kant ist absolut gefordert, aber nicht, um seinen tiefsten Grundgedanken zu bekämpfen, sondern im Gegentheile, im Interesse dieses Grundgedankens die Mängel herauszuheben, die ihn verdunkeln. Der rechte Kritiker Kant's ist und soll sein kantischer als Kant selbst, consequenter als er und speculativer. Zu diesen zählt der Verfasser des Anti-Kant nicht. Er bekämpft den kritischen Grundgedanken, er ist also ein unkritischer Gegner Kant's, wie es unkritische Anhänger des Philosophen gibt; er steht

ausserhalb des Kreises des kantischen Princips, auf Seite derer, die von Kant grundsätzlich und mit vollem Recht bekämpft werden. Verfasser ist Empirist, Dogmatist, seine Richtung ist von vornherein der Kant's völlig entgegengesetzt: darum ist er dazu gekommen, einen Anti-Kant zu schreiben.

Merkwürdigerweise gibt es aber auch Philosophen, die in Kant einen Empiristen und Dogmatisten sehen und ihn darum gerade schätzen. Bolliger sieht in diesem Punkte besser: er hat begriffen, dass Kant's Kritik mit der Lehre von der apriorischen oder Vernunfterkenntniss steht und fällt. Er richtet darum sein kritisches Geschoss gegen den Idealisten und seine Kritik wird um so herber, je einseitiger der Verfasser selbst der entgegengesetzten Richtung huldigt. Kant ist für den Verfasser ein unbedeutender Philosoph, der durch glänzende Irrthümer die Welt irregeführt; seine Einwirkung auf unser Denken muss aufhören, wir müssen Kant vergessen lernen. Dieses Todesurtheil zu begründen, ist Zweck des vorliegenden Buches.

Zu einer ausführlichern Besprechung des Buches fehlt uns hier der Raum; wir müssten sonst auf die eingehendere Prüfung der beiden Fragen übergehen: Wie hat der Verfasser seine These durchgeführt? und: Ist die Durchführung derselben als gelungen zu betrachten? Auf die Beantwortung dieser Fragen müssen wir verzichten; nur die Summe unserer Ueberzeugung über die Beweiskraft und die Bedeutung des Buches wollen wir in Kürze zusammenfassen, indem es uns widerstrebt, eine Schrift ohne Erwiderung in die Oeffentlichkeit gelangen zu lassen, der wir in principiellster Schärfe und als erklärter Gegner gegenüberstehen. Bolliger hat den Kampf gegen die Grundlage, den Kern und die tiefste Intention der kantischen Philosophie gerichtet; diese aber kann als speculativ-positiver Welterklärungsgrund gar nicht kritisirt, sondern selbst nur durch Speculation positiv begriffen und weitergebildet werden, wie es von Kant's unmittelbaren Nachfolgern geschehen ist. Die Kritik Bolliger's trifft daher auch nur nebensächliche Einzelheiten; sie verfehlt ganz und gar den tiefsten Sinn der kantischen Leistung, indem sie das

Wesen des Denkens, des Urtheilens, des synthetischen Urtheils a priori insbesondere gröblich missversteht und der kantischen Lehre theils Karikaturen unterschiebt, wie die Meinung, ein synthetisches Urtheil sei ein widersprechendes, theils die klassische Darstellung Kant's von der synthetischen Function des „transscendentalen Selbstbewusstseins" weder versteht, noch auch nur in Rücksicht zieht. Kant's Lehre von der synthetischen Function des Bewusstseins, die er selbst als den Angelpunkt seines kritischen Lehrgebäudes hinstellt, bedeutet nicht weniger als den Sieg über allen Empirismus, der sich bei den sinnlich erfahrbaren Erscheinungen beruhigt, wie über allen Formalismus, der durch abstracte Begriffsklauberei auf analytischem Wege den wahren lebendigen Zusammenhang der Dinge erkennen zu können glaubt. Sie bedeutet die grosse Wahrheit von unermesslicher Tragweite und Fruchtbarkeit, dass denkende Analyse, Auflösung des Gegebenen in seine auseinanderfallenden Bestandtheile nur eine untergeordnete Function ist, während Erkenntniss im strengen Sinne nur Synthesis a priori sein kann, d. i. nicht nachträgliches Zusammenflicken gänzlich unvereinbarer Weltbestandtheile, wie Bolliger karikirt, sondern eine ursprüngliche intuitive Erkenntniss des Idealen, des vernünftigen Weltzusammenhanges, in welchem die Verschiedenheit der Dinge und Erscheinungen innerlich, wesentlich, nothwendig und ursprünglich verknüpft ist. Bolliger selbst — wiewohl grundsätzlich die empiristische und analytisch-formale Function voranstellend — muss sich zu dem Geständniss bequemen, „dass die meisten Fortschritte in der Erkenntniss durch Antecipation und Deduction (d. i. durch das intuitiv-synthetische Denken) vor sich gehen (S. 117). Damit ist eigentlich das ganze Unternehmen des Verfassers gerichtet; denn jenes synthetische Denken, auf welchem alle Erkenntniss und aller Fortschritt in der Erkenntniss grundsätzlich beruht, ist das unzerstörbare Palladium der kantischen Pbilosophie und die Analyse, das denkende Zerlegen der Totalität in die einzelnen Bestandtheile ist immer und überall nur entweder eine Vorstufe zur Gewinnung und Vorbereitung eines wissenschaftlichen Fortschrittes oder die nachträgliche Verification, die

Erprobung einer intuitiv erfassten Idee an und in ihren einzelnen Erscheinungen. Niemals aber ist nur der geringste Fortschritt in der Erkenntniss durch die analytische Function als solche entsprungen. Die Analysis ist der Chemismus des Denkens, die Synthesis ist sein Organismus, die Analysis kann nur auflösen, vereinzeln, desorganisiren, die Dinge und Erscheinungen isoliren und hat in dieser Verrichtung ihre relative Berechtigung; die Synthesis aber ist das Princip des Denkens und nach aller Analysis kehrt die Reflexion immer wieder zu einer synthetischen Function als zum wahren Schlussergebniss des Denkens zurück. Kant ist darum ein Philosoph, weil er die Superiorität der Synthese über alle Analyse verficht, ein grosser, genialer und epochemachender Philosoph, weil er diese Superiorität in einer neuen Gestalt ausgesprochen, in der Gestalt des bewussten Geistes, der die Realität, das Sein, die Objectivität nicht ausser sich, sich gegenüber, sondern in sich hat. Dem gegenüber schlägt sich Bolliger wieder zu jenem krassen Dogmatismus, in dessen Ueberwindung Kant's Stärke und Verdienst liegt, zu jener durch und durch unphilosophischen Weltansicht, die in den Worten Ausdruck findet: Was empirisch ohne Zuthaten unserer Urtheilskraft schon verbunden ist, braucht dann im Urtheil nur analysirt zu werden (S. 86). Dem gegenüber thut Kant seinen klassischen Ausspruch: Einzusehen vermögen wir nur, was wir durch die Vernunft hervorgebracht haben; Einheit und Verbindung ist nicht in den Dingen als solchen, abgesehen von dem Gedanken, der sie denkt, sondern blos im Bewusstsein als der die Dinge durchdringenden Vernunft. Wer hat nun Recht? Ich denke der, der philosophisch denkt. Es ist aber nicht philosophisch, sondern bäurisch und kindisch, zu meinen, die Welt liege ausser dem Geiste als ein fix und fertiges Factum, mit dem wir uns nachträglich abzufinden hätten; und es ist nicht philosophisch, sondern nur eine etwas feinere Auflage jenes handfesten Realismus, wenn Bolliger fix und fertig aneinandergerathene Vorstellungen postulirt, welche unsere urtheilende Function nachträglich zu analysiren hat. Sein „konkreter Schweizerkopf" hat ihm da einen gar argen Streich gespielt,

kann doch nur durch eine Abstraction Vorstellen und Denken so auseinandergerissen werden, als ob zuerst selbstständig fertige Vorstellungen in unserm Geiste auftauchten, an denen nachher das Denken seinen analytischen Mechanismus erprobt. Das Vorstellen ist nie, gar nie eine selbstständige Function des Bewusstseins für sich, sondern lediglich ein Moment im Denkprocess. Es gibt keine Vorstellung, die nicht mit einem Ingrediens allgemein begrifflichen Denkens behaftet und damit Object des Urtheilens wäre — das sog. Vorstellen der Thiere und des Menschen in der Zeit reiner Vegetabilität ist daher auch ganz anders geartet, als das des zum Denken erwachten Menschen — und umgekehrt gibt es keinen noch so reinen, sublimen und ideal geläuterten Begriff, der nicht als Gedanke über das Sinnliche, als Reflexion über vorstellungsmässige Momente sich geltend machte. Nicht vertheilen sich Vorstellung und Urtheil wie empirisch-gegebenes Material und subjectiv-analytische Function, sondern das Urtheil selbst ist die Synthesis eines Vorstellungsmässigen und eines idealen Gedankens, einer organischen und einer intellectuellen Function, wie Schleiermacher dies Verhältniss bezeichnet, und selbst in jenen Urtheilen, die es mit reinen Begriffen zu thun zu haben scheinen, schlägt der allgemeine Charakter alles Urtheilens durch, dass ein der sinnlichen Vorstelligkeit näher liegendes Moment (in normalen Urtheilsformen das Subject) durch ein der reinen Gedankenwelt näher liegendes Moment (das Prädicat) bestimmt, begriffen, idealisirt ist. Das schlechthin ideale Normalurtheil würde darum jenes sein, wo an Stelle irgend einer noch analytisch constatirbaren Zweiheit von sinnlicher Vorstelligkeit und idealer Begrifflichkeit die Einheit Beider getreten, die Realität als die Vernunft und die Vernunft als die Realität, das wahre Subject als die allgemeine Vernunft und diese nicht als sinnliche Einzelheit, sondern als geistige Individualität, als Subject κ. ἐ. erkannt wäre. Wir brauchen kaum beizufügen, dass ein solches Urtheil ein Ideal ist, das wir allerdings realisiren, aber stets nur partikulär. Nichts wissen aber wollen wir von diesem abermals servirten rohen Empirismus, der die Realität der sinnlichen Welt als ein fait accompli vor unsern Geist hin-

pflanzt und dem Denken nur das Recht lässt, sich nachträglich als eine secundäre Macht in jene Wirklichkeit — man weiss nicht wie, mit welchem Rechte und Erfolge — hineinzufinden. Wir verbleiben darum — trotz aller Missverständnisse der Neukantianer und trotz aller Mängel, die dem Werke Kant's, wie jeder andern menschlichen Arbeit anhaften — in der Einheit mit dem Grundgedanken der Kritik der r. Vern. und des gesammten Kriticismus, weil von Philosophie nur da geredet werden kann, wo der Geist das Bewusstsein hat, denkend und handelnd, Herr der Welt zu sein. Dies königliche Bewusstsein hat uns der Weise von Königsberg endgültig erschlossen; sein Werk ist in der Grundlage fest, die Strömung seines Geistes mächtig genug, um neben der treufleissigen Kärrnerarbeit neukantischer Adepten auch wieder einmal den Minirversuch eines allerdings höchst unternehmungslustigen „Anti-Kant" ohne Schaden zu ertragen. Wenn aber der Verfasser sein Werk als Ausfluss seines „auf concretus, a, um gestimmten Schweizerkopfes" geltend zu machen sich veranlasst findet, so ist dem gegenüber durch vorstehende Besprechung vielleicht der Beweis geleistet, dass ein Schweizerkopf nicht wesentlich und nothwendig antiidealistisch und antispeculativ zu sein braucht. Gibt es ja doch andererseits leider auch deutsche Köpfe genug, die nicht begreifen wollen, noch können, dass eine Erscheinung wie Kant und die von ihm inaugurirte speculative und idealistische Philosophie der Ruhm und die Blüthe des nationalen Geistes bedeutet.

Zürich, im Juli 1882. J. Kreyenbühl.

Die Platonische Ideenlehre. Von Dr. *A. Auffarth.* Berlin, 1883. (VIII u. 123 S.) 8°.

Der Verf. hält es für geboten, die Untersuchungen H. Cohen's über die Bedeutung der platonischen Ideenlehre zu ihrem vollständigen Abschlusse zu bringen, in dem Sinne, dass Plato nicht länger mehr als der Begründer der verfehlten idealistischen Metaphysik, sondern, wie ihn s. Z. namentlich

Tennemann gezeichnet habe, als der bedeutendste antike Vorläufer des „kritischen Idealismus" d. h. des Kantianismus erscheine. Der Preis, um welchen dieses Ziel hier erreicht wird, ist freilich kein geringerer als die eine Hälfte der platonischen Philosophie selbst. Sie erfährt nämlich eine Darstellung und Bearbeitung von der Art, als ob es in ihr keine Lehre von dem Verhältnisse der Ideen zu einer Materie und überhaupt kein Problem der letzteren, keinen Dialog wie den Timäus u. dgl. gäbe.

Die platonische Idee ist für den Verf. eine Art von Erweiterung der kantischen Kategorie. Sie ist die *ποιότης*, die zu der Wahrnehmung auf Anlass des äusseren Reizes als ein vom Subject, und zwar lediglich von diesem, selbstthätig hervorgebrachter Denkinhalt hinzukommt (S. 20). Plato hat sie nicht hypostasirt (S. 22). Er kennt daher namentlich auch keinen Gegensatz verschiedener Erkenntnissarten; derselbe Denkprocess, der zur Erfassung des Sinnlichen führt, erzeugt auch zugleich und zumal das Hinzudenken der Idee; *διάνοια* und *δόξα* sind ein und dasselbe; die *δόξα* als solche erfasst, bzw. erzeugt die Idee und steht nicht im Gegensatze zur *ἐπιστήμη* (27 f.). An der exegetischen Kunst, die zur Erhärtung dieser neuen Ansichten an den platonischen Schriften geübt werden muss, fehlt es dem Verf. nun keineswegs. Er verwerthet natürlich vor allem diejenigen Stellen, in welchen die Idee als ein *νοητόν* bezeichnet ist. Der Ausdruck *οὐσία* soll dagegen nichts anderes bedeuten als „ihr ordnungs- und vernunftgemässes Verhalten" nach Rep. 500 C (43) oder, modern ausgedrückt, den Gedanken der Denkgesetzmässigkeit (44). Dass die Idee, „obwohl ihrem Wesen nach *νοητόν*, doch vorzüglich (NB) als *οὐσία* auftritt" (47), soll nur in einer Anbequemung an den Standpunkt der Eleaten seinen Grund haben, um gerade deren Prinzip subjectivistisch auszudeuten; ausserdem soll der Sophistik gegenüber mit diesem Ausdrucke nur behauptet werden, es gebe ein Denken mit beharrlichen Resultaten (51 f). Obwohl Plato seine Ideen wunderlicher Weise als „starre Substanzen" beschreibt, denkt er sie doch eben nicht „buchstäblich" so (65). In Wahrheit ist ihm (60 f.) die Idee als *οὐσία* so viel wie der Gegenstand des Schauens,

wobei das Geschaute doch lediglich in der Seele selbst liegt und nicht noch ausserhalb als Substanz vorhanden ist. Die Schilderung Sympos. 211 A, welche (u. a.) dieser Auffassung der Idee direct zuwiderläuft, ist dichterische Uebertreibung (64). Dass nach Plato die Idee erschaut wird, indem man angestrengt auf den Gott blickt, soll nur heissen, erst in der Schau des philosophischen Denkens gewinne der θεός Gestalt in der Seele (68). Die Schwierigkeit, die gegen diese diametrale Umkehrung der platonischen Meinung auch aus dem Zusatze: καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν sich erhebt, wird dadurch beseitigt, dass an der betreffenden Stelle (Phaedr. 253 A) die Idee lediglich im ethischen Sinne gemeint sein soll als das „göttlich erhabene Vorbild", dessen Vollkommenheit der Mensch niemals erreichen kann.

Einen besonders schweren Stein des Anstosses bildet hierbei begreiflicher Weise die platonische Lehre von der μέθεξις der Dinge an den Ideen. Der Verf. (97 f.) bringt (hauptsächlich aus Parm. Kp. 5) als Plato's Ansicht heraus: Mit dieser μέθεξις sei es eben nichts, denn sie lasse sich nicht begreifen. Da der Philebus auch für ihn als ächte Quelle dieser Philosophie zu gelten scheint, so ist freilich schwer einzusehen, wie man angesichts der dort gegebenen ausführlichen metaphysischen Theorie der μέθεξις (p. 15 B; 23 C ff.) so etwas behaupten will, zumal für jeden, der mit Plato's Art, sich selbst zu citiren, einigermassen vertraut ist, in der Stelle Parm. 133 A (οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τἆλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει) eine directe Hindeutung auf jene (pythagoreisirende) Theorie zu Tage liegt.

Um die Unzulänglichkeit der Methode zu charakterisiren, genügt es der Hauptsache nach, die Ausführungen des Verf. über das Verhältniss von διάνοια und δόξα zu beleuchten. Er verwerthet die beiden Umstände, dass Plato mitunter die Ideenbetrachtung scheinbar als διάνοια bezeichnet und doch auch gelegentlich διάνοια ungefähr in gleichem Sinne wie δόξα anwendet. Er will daraus ableiten, im Sinne Plato's sei die Idee ein (subjectives) Erzeugniss der δόξα und keineswegs ein lediglich der metaphysischen Intuition oder ἐπιστήμη im Gegensatze zur δόξα erfassbares Transscendentes. Die Sache

liegt aber bekanntlich in Wirklichkeit folgendermassen: Wo Plato den Ausdruck *διάνοια* als eine Art systematischen terminus technicus anwendet, bedeutet er bei ihm niemals die Erkenntniss der Ideen, sondern im besten Falle die der mathematischen Objecte. Dies beweist namentlich auch diejenige Stelle, welche der Verf. als besonders deutlichen Beleg für seine Auffassung in Anspruch nimmt. Es ist dort (Rep. 529 D) von den Gegenständen der Astronomie die Rede, und diese werden als Hilfsmittel für die höhere Stufe der Erkenntniss betrachtet. Die Ideen erscheinen demzufolge (wie so oft bei Plato) als höhere Analogie der mathematischen Verhältnisse und in diesem Sinne heisst es von ihnen, ihre Erkenntniss entspringe aus *λόγος* und *διάνοια*, was nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle nur so verstanden werden kann, dass ihre Erkenntniss als Ideen im absoluten Sinne durch den *λόγος* geleistet, ihre Erkenntniss aber auf Grund der Vorstufe des Mathematischen durch die *διάνοια* vermittelt ist.

Sofern aber *διάνοια* im allgemeinen Sinne gebraucht wird, besteht innerhalb derselben für Plato der Gegensatz von *ἐπιστήμη* (*νόησις*, *λόγος*) und *δόξα*. Die *διάνοια* wird *ἐπιστήμη*, d. h. Ideenerkenntniss, sofern sie eben aufhört, *δόξα* zu sein, indem sie den Ausblick gewinnt auf die Wahrheiten der Ideen, kraft deren sie erst das Hinzudenken des Grundes (sc. der Erscheinung) bekommt, *αἰτίας λογισμῷ*, wie es im Menon bezeichnet wird. Aus keiner einzigen von den Stellen, welche der Verf. (S. 27 f.) hinsichtlich des Verhältnisses von *διάνοια* und *δόξα* heranzieht, ist etwas anderes herauszulesen. Durchaus unzutreffend ist namentlich der Versuch (28), aus Theätet 187 A eine angebliche Gleichsetzung von *ἐπιστήμη* und *δόξα* herauszulesen, der sogleich zerrinnt, sobald man die Stelle nicht ausserhalb des dialogischen Zusammenhanges, sondern ordnungsgemäss im Rahmen desselben versteht. Es heisst daselbst, die *ἐπιστήμη* sei nicht zu erreichen durch *αἴσθησις*, sondern sei eine rein innerliche Thätigkeit der Seele. Eine solche aber, sagt (nicht Sokrates sondern) Theätet, heisse *δοξάζειν*; die *ἐπιστήμη*, will er sagen, liege in einer Vorstellungsthätigkeit, und nicht in der Wahrnehmung. Sokrates heisst nun den Theätet alles Frühere (dass die *ἐπιστήμη αἴσθησις*

und dass sie δόξα, nämlich ἀληθὴς δόξα sei) ausstreichen (ἐξαλείψας) und einen neuen Versuch zur Definition der ἐπιστήμη machen. Und nun erst kommt zu Tage, in welcher Absicht Plato den Jüngling Theätet soeben den Ausdruck δοξάζειν zur Kennzeichnung der ἐπιστήμη betonen liess; der Schüler bringt nämlich als dritten Versuch zur Definition von ἐπιστήμη die Formel, sie sei δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, die nun aber vermittelst des ganzen dritten Hauptabschnittes des Dialogs gerade in demjenigen Sinne, in welchem man dabei den Nachdruck auf das Wesentliche der δόξα zu legen geneigt wäre, widerlegt wird. Die scheinbare Gleichstellung von ἐπιστήμη und δοξάξειν gibt sonach nichts weniger als Plato's eigene Ansicht; sie wird vielmehr von ihm zum Zwecke gründlicher Widerlegung dem Theätet nur in den Mund gelegt. — Rep. 585 B ferner (ebd.) wird nichts weiter gesagt, als dass δόξα ἀληθής, ἐπιστήμη und νοῦς im höheren Grade (μᾶλλον) am reinen Sein Theil haben als diejenigen Seelenthätigkeiten, die auf Befriedigung sinnlicher Begierden gehn. Eine Gleichsetzung der δόξα mit der ἐπιστήμη ist damit keineswegs ausgesprochen, sondern nur das, dass die δόξα ἀληθής im Vergleiche mit der sinnlichen Begierde der ἐπιστήμη näher stehend erscheint.

Dass die Idee bei Plato nicht bloss eine objectiv-dinghafte, sondern auch eine subjectiv-begriffliche Bedeutung hat, ist ja unbestreitbar. Aber man versteht Plato falsch, wenn man die erstere in die letztere einfach aufzuheben sucht. Wie er selbst das Verhältniss der beiden Seiten ansieht, hat er uns in dem bekannten Gleichnisse von der Sonne als dem sinnlichen Abbilde der Idee des Guten (Rep. p. 508) so deutlich als möglich vor Augen gestellt. Wie von der Sonne das Licht, so kommt von jener Idee als göttlicher Kraft die „Wahrheit" (ἀλήθεια) der Ideen, und zwar ist diese sowohl eine subjective (als Inhalt der Erkenntniss), wie auch eine objective (als substanzielles Sein). In jenem Sinne ist die Idee ein νοητόν, in diesem eine οὐσία, eine Substanz, kraft deren sie eine unabhängig von menschlichem Erkennen bestehende Wahrheit und Wirksamkeit als ewige, für sich bestehende φύσις hat. Und wie das Licht nicht bloss den Dingen das Dasein, sondern auch dem Auge das Sehen verleiht, so besteht kraft jener

Zweiseitigkeit der ἀλήθεια nicht bloss die Ideenwelt als ein an und für sich Sein metaphysischer Substanzen, sondern auch die Welt der Begriffe in der Seele als ihr subjectives Correlat, und das Erkennen im platonischen Sinne ist wesentlich das Zusammengehen dieser subjectiven Wahrheit und Wirklichkeit mit dem objectiven, d. h. das Hellwerden (ἀνάμνησις) des objectiven Inhaltes der Ideenwelt im Bewusstsein auf Grund der Existenz allgemeiner Begriffe. In dieser Fassung sucht Plato das Grundproblem der Erkenntnisstheorie zu lösen, welches in der Frage besteht, wie das Object vom Subject erkannt werden, d. h. wie ein an sich Seiendes zugleich ein Sein im erkennenden Bewusstsein haben könne. Ich wiederhole hier das Schema, wodurch ich schon an anderer Stelle (Gesch. d. Psych. I, 1, S. 226) die Quintessenz der platonischen Erkenntnisslehre glaubte ausdrücken zu dürfen:

Sonne		Idee des Guten
|		|
Licht		ἀλήθεια
Auge — Gegenstand		Seele — Idee (mit der Idee als νοητόν) (als οὐσία)
Sehen		Erkennen

Ein Blick hierauf zeigt auch sofort, welchen metaphysischen Ernst Plato mit dem Ausspruche macht: Was erkannt wird, muss sein, sowie mit der Ansicht: Wie beschaffen die Gattung des Seienden, so die der entsprechenden Erkenntnissweise (Rep. 476 E f.). Die ganze an diese Stelle sich anschliessende Erörterung sagt nichts anderes als dieses: Wie das Object der δόξα (das Sinnenfällige) zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Nichtseienden in der Mitte liegt, so steht auch die δόξα selbst in der Mitte zwischen ἐπιστήμη und ἄγνοια. Mit dieser Proportion sagt Plato aber unmittelbar auch das Andere: Wie der δόξα ein bestimmtes Gebiet von ihr zugänglichen Erkenntnissobjecten (nämlich die Verhältnisse der sinnlich wahrnehmbaren Dinge), so muss ein solches auch der ἐπιστήμη gegenüberstehen; d. h.: die Idee ist nicht lediglich νοητόν, sondern sie ist dieses auf Grund des objectiven Bestehens idealer Substanzen. Damit vergleiche man noch

zum Ueberflusse die Zusammenfassung Leg. X, 895 D: *Ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα.*

Will man die platonische Lehre mit einem modernen Standpunkte vergleichen, so ist dazu nicht der kantische der geeignete, sondern (wie man übrigens schon früher richtig erkannt hat) der schelling'sche, der ein ideales Prinzip kennt, das sich entwickelt mit den zwei parallel gehenden Seiten des überwiegend Subjectiven und überwiegend Objectiven. Soweit hiernach Schelling Kantianer ist, soweit ungefähr ist es auch Plato. H. Cohen's Ansicht, dass das Hineintragen platonischer Anregungen in die kantische Speculation eine wesentliche philosophische Aufgabe der Gegenwart sei, halte ich auch für richtig; zu dem Ende aber Plato selbst, wie der Verf. versucht, einfach zum Kantianer vor Kant zu machen, ist verlorene Liebesmühe. H. Siebeck.

Revision der Hauptpunkte der Psychophysik von *Gustav Theodor Fechner*. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 1882. (XII, 427 S.)

Die Besprechung der F. A. Müller'schen Schrift, „das Axiom der Psychophysik" (Phil. Mtsh. XIX, S. 574) gab bereits Anlass, das vorliegende jüngste Werk Fechner's zu erwähnen. Wenn Ref. hier noch einmal auf dasselbe zurückkommt, so verbietet doch schon die Beschränktheit des verfügbaren Raumes ein näheres Eingehen auf die einzelnen Probleme und Streitpunkte; es kann sich nur darum handeln, durch eine dem Bedürfnisse der Fernerstehenden entgegenkommende kurze Inhaltsangabe der Arbeit des unermüdlichen Forschers einen freilich sehr unzulänglichen Zoll der Anerkennung zu entrichten.

Unter beständiger Bekämpfung entgegenstehender Auffassungsweisen, gleichsam in der einen Hand das Schwert, in der andern die Kelle haltend, ist der Verf. bemüht, die Ergebnisse seiner vieljährigen Forschung zu sichten, zu berichtigen, zu ergänzen und damit für eine Neubearbeitung der ganzen Lehre den Grund zu legen. Die fünf ersten Abschnitte des Buches behandeln nach einander: die Tragweite

der Psychophysik, die psychophysischen Massprincipien und Massmethoden, Gesetze und Grundformeln, den Streit der psychophysischen, physiologischen und psychologischen Auffassung; der sechste Abschnitt verbreitet sich sodann über einige Gegenstände der „innern Psychophysik" (Aufmerksamkeit, Schlaf, Erinnerung); der siebente Abschnitt ist der Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern gewidmet; der achte (letzte) Abschn. endlich unterzieht einzelne psychophysische Versuchsreihen des Verf. und anderer Forscher erneuter Prüfung. Ein Namenverzeichniss am Schlusse macht es leicht, die Verhandlung mit jedem einzelnen Schriftsteller durch das ganze Buch zu verfolgen. Weitaus am häufigsten begegnen wir G. E. Müller; bezüglich seiner ist auf 21 meist umfangreiche Erörterungen verwiesen. Prof. Georg Elias Müller, Lotze's Nachfolger in Göttingen, hat seine Ansichten hauptsächlich in einem ziemlich umfangreichen Werke „Zur Grundlegung der Psychophysik" (Berlin 1878) niedergelegt. In den meisten Punkten weicht er von Fechner ab, ja man kann fast sagen, er stimmt mit diesem nur darin überein, dass er festhält an der Ausführbarkeit psychischer Massbestimmungen auf Grund der durch Versuche zu ermittelnden gesetzmässigen Beziehungen der Empfindungen zu ihren äusseren Ursachen. Hier einige der Haupt-Streitpunkte: Als Mass der Unterschiedsempfindlichkeit, d. h. der Fähigkeit, vermöge welcher unter gleichbleibenden Versuchsbedingungen der Unterschied zweier gegebenen Reizgrössen uns in höherem oder geringerem Grade merklich werden kann, lässt Müller nur den reciproken Werth des eben merklichen Reizunterschiedes (der „Unterschiedsschwelle") gelten, während Fechner dem durch die Methode der richtigen und falschen Fälle ermittelten Präcisionsmaasse und dem „mittleren Fehler" die gleiche Bedeutung zuschreibt. Ebenso gehen die Ansichten beider Forscher auseinander hinsichtlich der Behandlung der zweifelhaften Fälle bei der Methode der richtigen und falschen Fälle und hinsichtlich des richtigen Verfahrens bei der Methode der kleinsten Fehler und nach dem Princip des eben merklichen Unterschieds (Müller: Princ. der kleinsten oder Minimalunterschiede).

In Bezug auf das Weber'sche Gesetz erkennen Fechner und Müller an, dass dasselbe in der äusseren Psychophysik, d. i. nach Versuchen mit äussern Reizungen, sich nur von beschränkter Gültigkeit zeigt, aber doch in einer Mehrheit von Fällen sehr annähernd zutrifft. Fechner aber sieht das Gesetz als ein fundamentales an, welches nur durch Nebenbedingungen, denen man sich bei den Versuchen nicht entziehen kann, mehr oder weniger gestört wird. Müller hingegen will die Abweichungen in das Gesetz selbst d. h. in seine „corrigirten Massformeln" aufnehmen, welche, wie Fechner meint, eben weil sie den anhängenden Schutt mit hereinnehmen, für eine wirkliche Einsicht in die psychophysischen Grundverhältnisse und für eine rationelle Behandlung der Psychophysik überhaupt nichts leisten können. Die scheinbaren Abweichungen sucht Fechner auf alle möglichen Weisen zu erklären. Im Gebiete der Lichtempfindung z. B. bedingt nach ihm die bei geringem äusseren Lichte nicht zu vernachlässigende subjective Helligkeit des Augenschwarz, dass sich die Gültigkeit des Gesetzes nicht bis zur unteren Grenze erstrecken kann.

Die negativen Empfindungswerthe, auf welche die Rechnung führt, zeigen nach Fechner an, was psychischerseits an einer wirklichen Empfindung noch fehlt; sie sind mithin imaginär und sie können unbewusste Empfindungen genannt werden, wenn darunter verstanden wird, dass die einer „negativen Empfindung" entsprechende psychophysische Erregung unter der Schwelle als Zuwachs zu anderen Erregungen zu einem allgemeineren Bewusstseinsphänomen beitragen kann, ohne dass doch jene Empfindung unterscheidbar hervortritt. Fechner's Erklärungen hierüber dürften Müller's und Gutberlet's Einwände entkräften, die wohl hauptsächlich durch das Paradoxe des Ausdrucks („negative", „unbewusste" Empfindung) hervorgerufen wurden.

Die eben berührten Punkte hängen eng zusammen mit dem Streite der psychophysischen und der physiologischen Grundansichten. Beiden gemeinsam ist die als mathematische Folgerung aus dem Weber'schen Gesetze abgeleitete Lehre, dass die Empfindung dem Logarithmus des Reizes proportional wachse. Nach der von Müller, als die z. Zeit wahr-

scheinlichste (a. a. O. S. 391), vertretenen physiologischen Ansicht hängt in den Grenzen des Weber'schen Gesetzes die psychophysische Erregung, d. h. der den psychischen Vorgängen unmittelbar unterliegende materielle Process, logarithmisch vom Reize, die Empfindung aber nach einfacher Proportion von der psychophysischen Erregung ab. Die psychophysische Ansicht, von Fechner vertreten, behauptet, der äussere Reiz rufe eine ihm proportionale Erregung in den Nerven und dem Centralorgan hervor, die Empfindung aber hänge allgemein logarithmisch von dieser Erregung ab. Beiden Ansichten steht endlich die psychologische gegenüber, welche das Weber'sche Gesetz, „aus den psychologischen Vorgängen ableitet, die bei der messenden Vergleichung von Emfindungen wirksam werden" (Wundt). Die Anhänger der psychologischen Ansicht nehmen entweder die logarithmische Massformel als Beziehung zwischen Reiz und Empfindung an (Wundt) oder sie verwerfen dieselbe, weil sie die ihr zu Grund liegende Voraussetzung nicht für triftig halten, dass (bei unverändertem Versuchsverfahren) gleich merkliche, insbesondere eben merkliche Empfindungszuwüchse gleich gross sein müssen (Brentano). In beiden Fällen lassen sie die Stärke der Empfindung der Stärke der psychophysischen Thätigkeit und weiterhin des äusseren Reizes annähernd proportional gehen und erklären die Thatsachen des Weber'schen Gesetzes daraus, dass wir für die Intensität unserer subjectiven Zustände kein absolutes, sondern nur ein relatives Mass besitzen. Gleiche Contrast- oder Uebergangsgefühle wären hiernach nicht an gleiche Empfindungsdifferenzen, sondern an gleiche Empfindungsverhältnisse geknüpft. Diese Auffassung hat jedenfalls den Vorzug, dass sie viele psychologische Thatsachen verbindet, welche bei der physiologichen oder der psychophysichen Deutung des Weber'schen Gesetzes diesem nur willkürlich unterzuordnen wären, weil sie gar nicht unmittelbar von äusseren Reizen abhängen und die ihnen etwa unterliegende psychophysische Erregung sich unserer Kenntniss entzieht.

Der psychologischen Deutung erklärt Fechner (S. 267) keine Evidenz abgewinnen zu können; leider unterlässt er es, auf dieselbe näher einzugehen. Der physiologischen Auffassung

hält er entgegen, dass auf physischem Gebiet kein Beispiel einer logarithmischen Abhängigkeit zweier ursächlich verbundenen Vorgänge bekannt sei, wohingegen nichts hindere, ein solches Verhältniss zwischen physischen und psychischen Vorgängen anzunehmen (S. 226. 232). Auch die Thatsachen der Reizschwelle und Unterschiedsschwelle, der Einfluss der Aufmerksamkeit etc. scheinen ihm für die psychophysiche Auffassung zu sprechen. Gegen die Behauptung, dass seine eigene Grundanschauung, wonach Physisches und Psychisches nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens sind, unbedingt Proportionalität der physischen und psychischen Vorgänge fordere, (Müller a. a. O. S. 366) macht Fechner geltend, dass nach seiner Ansicht die Verschiedenheit des Standpunktes, im Subject oder ausserhalb desselben, ein anderes Verhältniss als das der Proportionalität bedinge und dass die unter der Schwelle des individuellen Bewusstseins bleibenden psychischen Aequivalente psychophysischer Erregungen doch für dieses Bewusstsein nicht verloren seien und des innern Scheines nicht entbehren, sofern sie dazu beitragen, das Bewusstsein als solches über der Schwelle, d. h. wach zu erhalten. Weiterhin hält Fechner dafür, dass die ganze Welt ein psychophysisches System sei, welches ein allgemeineres Bewusstsein als das menschliche, mit Einschluss aber des letzteren trage. Wenn nun im traumlosen Schlafe die gesammte psychophysische Thätigkeit des Menschen unter ihre Schwelle sinkt, so wird zwar das Bewusstsein des Menschen schwinden, die psychophysische Thätigkeit unter seiner Schwelle aber immer noch als Zuwachs zum allgemeinen psychophysischen Processe ihren Beitrag zu dessen Erhebung über der Schwelle und hiermit zu dessen innerer Erscheinung geben (S. 258).

So münden die psychophysischen Ansichten Fechner's in eine allgemeine Weltanschauung, welche die Einseitigkeit der materialistischen wie der idealistischen Auffassung in einem höheren Zusammenhange aufzuheben sucht, eine Weltanschauung, die jedenfalls ernstlichere Beachtung und Prüfung verdient als ihr bisher gewährt worden zu sein scheint.

Tübingen. Dr. E. Philippi.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften, zum ersten Mal herausgegeben von Dr. *Fr. Dieterici*, Prof. a. d. Univ. Berlin. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1882. (VIII, 182 S.) 8°.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. *Fr. Dieterici* u. s. w. Ebd., Ders. 1883. (XVIII, 224 S.) 8°.

Fr. Dieterici, welcher sich bereits durch eine mehrbändige Darstellung der encyclopädischen Philosophie der „lautern Brüder" (Jschwān eṣ Safā) um die Aufhellung der culturhistorisch so merkwürdigen speculativen und naturwissenschaftlichen Studien der Araber verdient gemacht hat, bietet jetzt mit der Textesausgabe und der von Anmerkungen wie Einleitung begleiteten Uebersetzung der sog. Theologie des Aristoteles eine neue Gabe. Diese verdient um deswillen eine ganz besondere Beachtung, weil sich dadurch nicht allein über die philosophischen Bestrebungen und Studien der Araber ein weiteres willkommenes Licht verbreitet, sondern weil wir damit auch über den hellenischen Neuplatonismus selbst einen neuen Aufschluss erhalten. Allerdings war die „Theologie des Aristoteles" bisher nicht ganz unbekannt. Scheint auch das griechische Original unwiederbringlich verloren gegangen zu sein, so existirte doch aus dem Jahre 1519 eine durch Vermittlung des Italienischen aus einer arabischen Handschrift hergestellte, von dem jetzt vorliegenden Texte allerdings bedeutend abweichende lateinische Uebersetzung, der sogar durch Jac. Carpentarius eine neue zu Paris im Jahre 1571 unter dem Titel: Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios erschienene Bearbeitung zu Theil geworden war. Allein man hatte mit diesen beiden lateinischen Ausgaben der „Theologie des Aristoteles", von denen die erstere auch im Anhange der Nova de universis philosophia des Franc. Patritius vom Jahre 1593 wieder abgedruckt worden ist, nicht viel anfangen können, und glaubte in den vierzehn Büchern der lateinisch redenden „Theologie" eben nur eine neuplatonisirende Nachäffung der aristotelischen Metaphysik erkennen zu müssen, deren Text

durch die dreifache Uebertragung erst aus dem Griechischen ins Arabische, dann aus diesem ins Italienische und drittens von da ins Lateinische ausserordentlich verdunkelt worden war. Durch Dieterici's Arbeiten nun ist der Sache eine ziemlich überraschende, wenn auch nicht ganz abschliessende Aufklärung zu Theil geworden; es stellt sich nämlich heraus, dass die „Theologie des Aristoteles" ein Werk des Neuplatonikers Porphyrius ist, welcher darin unter dem Titel der „Gottesherrschaft" in der ihm eigenen paraphrasirenden Manier Stücke aus den Abhandlungen des Plotin zu einem Ganzen zusammengestellt hat. Dass für die „Theologie des Aristoteles" plotinisches Gut verwandt worden sei, hatte schon Dieterici selbst bemerkt, und Val. Rose hat es in der Anzeige der Dieterici'schen Uebersetzung (Deutsche Litteraturzeitg. IV. Jahrg. Nr. 24, p. 845—46) auch im Einzelnen nachgewiesen, dass und wie die ganze Schrift des Porphyrius aus Stücken des Plotin bestehe, — Stücken, welche wir jetzt in der 4., 5. und 6. Enneade desselben wiederfinden können, freilich in conciserer Gestalt, da, wie bemerkt, Porphyrius es für angemessen gehalten hat, die Sentenzen seines Lehrers zu leichterem Verständniss paraphrasirend zu verbreitern, wie wir diese seine Weise in der einzig von ihm noch erhaltenen grösseren Schrift de abstinentia etc. wohl verfolgen können. Wie es gekommen ist, dass in der Ueberschrift des Buches neben dem Namen des Porphyrius, welcher es „erklärt" haben soll (im Griechischen war dafür vielleicht ἐξηγεῖσθαι gebraucht), der des Aristoteles als Verfassers erscheint, lässt sich bisher ebensowenig feststellen, als wesshalb das Buch schlechthin „Theologie" genannt wird, während doch in der Ueberschrift, wie im Texte, steht, es handle von der Gottesherrschaft. Letzere insofern wunderliche Bezeichnung, als darin zwar von der Schöpfung und dem Anfang der Dinge gehandelt wird, meist aber von der Seele und dem Geiste die Rede ist, wie bekanntlich auch in den beiden Enneaden des Plotin 4 und 5, welche den Hauptinhalt der „Theologie" geliefert haben, erklärt sich vielleicht so, dass Porphyrius, als heftiger Gegner des Christenthums, dem von diesem hochgehaltenen Begriff des Reiches Gottes (βασιλεία θεοῦ) einen im Sinne der griechisch-

heidnischen Philosophie entsprechenden gleichen entgegenstellen wollte und aus dem eigentlichen Schluss der aristotelischen Metaphysik, dem Buche Λ nämlich, τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς κ. τ. λ. jenen Begriff der Gottesherrschaft in dem Sinne entnahm, dass darunter das von der einheitlichen Gottheit regierte Universum verstanden wird, welches nur richtig (im Geiste Plotins) aufgefasst zu werden brauche, um als das wahre Gottes- oder Himmelsreich sich zu offenbaren. Was aber die Vertauschung der Verfassernamen anbetrifft, so bemerkt Dieterici mit Recht, dass nachdem die spätern Neuplatoniker Aristoteles selbst überall in den Vordergrund gezogen hatten, bei den Arabern, die an jene anknüpften, dies in der Folge auch und zwar in dem Maasse der Fall geworden sei, dass sie jedes Buch, dem man irgend eine Bedeutung beilegte, dem Aristoteles zuschrieben. Wenn also unser Buch den Namen des Porphyrius als „Erklärers" an der Stirne trug, so war ihnen dies ein Zeichen mehr dafür, dass Aristoteles — nicht der ihnen ziemlich unbekannte Plotin — der Verfasser der „Theologie" oder „Gottesherrschaft" sei, da Porphyrius ja als Interpret des Stagiriten durch seine vielfach benutzte Isagoge bekannt war und somit als Gefolgmann auf Aristoteles hinzudeuten schien.

Der arabische Text der „Theologie", welchen Dieterici bietet, stützt sich zumeist auf eine aus der Sprenger'schen Sammlung stammende Berliner Handschrift, deren allerdings vorhandene Lücken durch einen Pariser Codex und eine ad hoc gemachte Copie einer in Tebriz befindlichen Handschrift ausgefüllt wurden. Da der im Arabischen vorhandene und von Dieterici auf Seite 170—178 seiner Version mitübersetzte Fihrist (Index) mit dem Inhalt des gegebenen Textes nicht stimmt, vielmehr auf noch weiteren Stoff deutet, ferner in dem vorhandenen Texte offenbar auch der Abschluss fehlt, so liegt die Vermuthung nahe, dass diejenige arabische Grundschrift, welche der lateinischen Uebersetzung von 1519 zu Grunde liegt, eine vollständigere gewesen ist, als diejenigen Handschriften bieten, welche Dieterici zu Gebote standen. Denn dass in der lateinischen Uebersetzung, welche vierzehn Bücher enthält, alles dasjenige, was über den uns vorliegenden arabischen Text

hinausgeht, auf blosser Fälschung beruhe, wie V. Rose behauptet, wird schwerlich anzunehmen sein. Der Verfasser derselben mag, wie er ja selbst sagt, mit dem Urtext sehr frei umgegangen sein, er mag auch Zusätze gemacht haben; dass er aber ganze Bücher hinzugedichtet habe, welche noch dazu ganz ähnlich neuplatonisch und plotinisch klingen wie die übrigen unzweifelhaft ächten, das ist doch nicht recht glaublich. Jedenfalls liegt hier noch ein Problem vor, dessen endgültige Lösung sehr schwierige Untersuchungen erfordert, wenn sie nicht durch den Fund anderweitiger arabischer Manuscripte mit vollerem Text oder sonstiger handschriftlicher Hülfsmittel erleichtert wird. C. S.

Die Entwicklung der Welt auf atomistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialismus. Von Dr. *Friedr. Pfaff*, Prof a. d. Univ. Erlangen. Mit 31 Fig. Heidelberg, C. Winter. (X, 241 S.) 8°.

Es ist eine bekannte Sache, dass die materialistische Lehre, mag sie offen oder verschämt, in nakter Gestalt oder in irgend einer Verbrämung als sogenannte „immanente" oder „monistische Weltanschauung" auftreten, den Anspruch erhebt, eine wissenschaftliche Erklärung der Wirklichkeit zu liefern. Und so viel auch seither gegen den Materialismus gesagt und geschrieben sein mag, er behauptet sich immer noch durch die Versicherung, dass seine, die „naturwissenschaftliche" Anschauung trotz aller etwa noch vorhandenen Lücken, deren Ausführung aber von der Zukunft mit mehr oder weniger Sicherheit erwartet werden dürfe, allein im Stande sei, von der atomistischen Grundlage aus über die Entstehung und Entwicklung des Weltalls Auskunft zu geben. Der Verf. der vorliegenden Schrift nun, welcher auf diesem Gebiete durch seine bereits in dritter Auflage erschienene Schöpfungsgeschichte rühmlichst bekannt geworden ist, macht hier den Versuch, von derselben Voraussetzung aus, wie der Materialismus sie macht, nämlich von der Annahme der Richtigkeit der modernen Atomenlehre aus, zu zeigen, wie sich darnach unter Zugrundelegung dessen, was wir von der Vertheilung, den

Eigenschaften und Bewegungen des Stoffes in der Welt wissen, die Entwicklung der Welt gestalten musste. Indem er dabei besonders die Theorie Kant's und Laplace's von der Entstehung unseres Sonnensystems prüft, kommt er zu dem Schluss, dass, wenn man auch von der organischen Natur und der Menschheit absieht und sich nur an die allgemein kosmisch-physikalischen Verhältnisse hält, die Weise des Materialismus, Werden und Entwicklung der Welt zu erklären, nicht nur stichhaltiger Beweise entbehrt, sondern sogar auf Absurditäten hinausläuft. Der Materialist geht nämlich, wie der Verf. in der Vorrede sich ausspricht, von drei Glaubensartikeln aus: 1. Ich glaube an eine von Ewigkeit vorhandene Materie. 2. Ich glaube an einen allweisen Zufall (d. h. an einen solchen, der Sternsysteme wie das unsrige hervorbringen konnte und erhält). 3. Ich glaube an die Erhaltung der Kraft. Von diesen Sätzen nun, fährt der Verf. fort, lässt sich zeigen, dass wenn der erste davon wahr wäre, gar kein leuchtendes Gestirn mehr bestehen könnte, dass der zweite eigentlich einen Verzicht auf jede Erklärung enthält und weiter nichts ist als eine Ausflucht, um nicht seine Unwissenheit zu gestehen, und der dritte gegenüber der Thatsache, dass sich fortwährend ein gewaltiger Strom von Kraft in Form von Wärme unaufhaltsam in den unendlichen Weltraum ergiesst und verschwindet, eben einfach als eine unwahre Phrase sich herausstellt. Diesen Beweis, d. h. die Widerlegung der drei Glaubenssätze des Materialismus nun, stützt der Verf. auf eine Darstellung der Lehre vom Stoffe, dessen Vertheilung und Menge im Weltraume in der Gestalt von Himmelskörpern und Nebeln er untersucht, um daraus die atomistische Theorie, wie sie sich an der Hand der neuen Chemie gebildet hat, nach chemischen und physikalischen Gesichtspunkten zu erörtern. Nachdem er dann die Bewegungen des Stoffes sowohl nach dem allgemein kosmischen Verhältnisse, wie im physikalisch-mechanischen Sinne besprochen, wendet er sich zur Kritik der Laplace'schen Theorie von der Entstehung des Sonnensystems und der Kant'schen Hypothese von der Entwicklung der Himmelskörper. Er zeigt, dass beide, die eine wie die

andere, mit den Thatsachen streiten, also verwerflich seien, dass auch neuere Verbesserungen der Laplace'schen Theorie zu keinem besseren Resultat führen, weil nämlich bei richtiger Würdigung der zu beobachtenden Thatsachen die wirklichen Bewegungen und das Bestehen der Welt, so wie sie ist, auf physikalischem Wege überhaupt nicht erklärlich seien, dass auch der sogenannte Kreislauf einer unaufhörlichen Wiederholung der Weltentwicklung, jener alte Gedanke Heraclits, nach bloss physikalischen Gesetzen unmöglich angenommen werden könne. Somit wird von ihm, immer auf Grundlage der Thatsachen und der daraus abgeleiteten Gesetze, also auf naturwissenschaftlichem Wege der Beweis geführt, dass keine der Voraussetzungen des Materialismus stichhaltig sei, dass also, wenn die Materie ewig wäre und Alles nur nach mechanischen Gesetzen physikalischer Nothwendigkeit ginge, längst schon „kein Stern mehr Licht oder Wärme ausstrahlen könnte", dass aber auch jene Behauptung, wonach die Welt lediglich durch die Kräfte der Atome nach dem strengen Causalgesetze als mit Nothwendigkeit geworden, betrachtet werden müsse, sich nicht nur nicht beweisen lasse, sondern auch den allergewichtigsten Einwürfen aus den beobachteten Thatsachen begegne. Der Materialist kann nicht die Möglichkeit nachweisen, dass der jetzige Bestand der Welt mit Nothwendigkeit aus dem Anfangszustande der gleichmässigen Vertheilung der Atome hervorgegangen sei; nicht einmal die verhältnissmässig so einfachen Verhältnisse unseres Sonnensystems lassen sich unter seinen Voraussetzungen erklären. Die so berühmte Laplace'sche Theorie, auf welche dilettanische Naturforscher so zu pochen pflegen, ist unvereinbar mit den Gesetzen der Mechanik und die neuerdings daran vorgenommenen Verbesserungen auch. Ja, selbst wenn der Materialist dazu im Stande wäre, wenn er an der Hand der „Weltformel" des Herrn Dubois-Reymond ausrechnen würde und bestimmen könnte, wie die Atome gelagert gewesen seien, als die Entwicklung der Welt losging, und damit sie sich so gestalte, wie sie sich eben zeigt, wäre auch damit nur ein Schein von Berechtigung beigebracht, dass die Eigenschaften der Materie zur Erklärung der Welt-

entstehung ausreichten. Denn ist eine ganz bestimmte Lagerung eine Eigenschaft der Atome? Dann ist es auch eine Eigenschaft meines Dintenfasses, dass es in der Mitte meines Schreibtisches steht. Und noch dazu eine Lagerung, welche schnurstraks der nachweisbar allgemeinsten Eigenschaft der Atome, der Anziehungskraft, entgegengesetzt ist. Sich selbst und ihren Eigenschaften überlassen, streben alle Atome gleichmässig danach, sich möglichst nahe an einander zu legen, und so unbewegt zu verharren, d. h. den Zustand zu erhalten, den wir als das Ende der Entwicklung bezeichnen. Was hat denn nun diesen ganz entgegengesetzten Zustand der äussersten Zerstreuung der Atome herbeigeführt? Hat der Zufall in seiner Weisheit oder das Unbewusste in seiner Dummheit die Atome auseinander gejagt, dass sie in wilder Bewegung Millionen oder Billionen Jahre sich herumtreiben müssen und dann doch wieder in den Zustand der Ruhe und des seligen Unbewusstseins zurückkehren? Diese oder jene gleich nichtssagende Antwort ist die einzige, die der Materialismus geben kann.

Man muss von dem Buch des Verf. rühmen, dass es den Beweis der Unzulänglichkeit nicht allein, sondern selbst der Unmöglichkeit der materialistischen Welterklärung allseitig und gründlich erbracht hat. Dieser Beweis ist freilich von andern Gesichtspunkten aus schon öfters geführt worden, aber es waren meist immer Philosophen, die ihn führten, — Leute, denen in den Augen materialistischer Naturforscher, die sich ja als die eigentlichen Lehrer der Menschheit geberden, das Stigma der Unwissenschaftlichkeit und des „naturwissenschaftlichen Dilettantismus" anhaftete. Von Prof. Pfaff wird man nicht sagen können, dass er in naturwissenschaftlichen Dingen Dilettant sei. Und seine Argumentation in der vorliegenden Schrift ist so belehrend und umsichtig als möglich. Auch stellt er sich ja auf denselben Boden der Welterklärung wie die Materialisten, indem er die Atomentheorie und deren Consequenzen sowie die mechanische Naturgesetzlichkeit schlechthin anerkennt; er unterscheidet sich von jenen nur darin, dass er die Naturerklärung auf rein naturalistischem Wege unter Zugrundelegung der chemischen, physikalischen, astronomischen

Daten der Erfahrung nun auch wirklich durchführt, um zu zeigen, was dabei herauskommt, während jene mit blossen Behauptungen enden, wie sie damit begonnen haben. So hat denn auch der Verf. volles Recht, am Schlusse seines Buches das Urtheil zu fällen, dass der Materialismus bei wissenschaftlicher Prüfung die Probe nicht besteht, da er keinen seiner Sätze wissenschaftlich begründen kann, also als durch und durch dogmatisch mit der Wissenschaft nichts zu thun hat, am wenigsten mit der Naturwissenschaft, an die er sich nur wie ein Schmarotzergewächs anklammert. Diesem wohlbegründeten Urtheil gegenüber erweist sich denn auch der viel verbreitete Satz Alb. Lange's, dass der Materialismus eine brauchbare naturwissenschaftliche „Forschungsmaxime" sei, als eine ganz hohle Phrase. Allein wir müssen unserm Verfasser auch darin Recht geben, wenn er die Ueberzeugung ausspricht, dass sein Buch die Materialisten nicht bekehren werde. Nichtsdestoweniger war es gerade sehr verdienstlich, den Materialismus in der allgemeinen Kosmologie, und zwar an der Hand naturwissenschaftlicher Methode, ad absurdum zu führen. Denn seitdem Lalande auf Napoleon's Frage, was Gott sei, die famose Antwort gegeben hatte: Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse, ist der Jubel gross gewesen und immer grösser geworden in naturwissenschaftlichen Kreisen. War damit doch endlich eine „immanente" Weltanschauung angebahnt, wie sie Descartes' Mechanismus uns erst von fern her in Aussicht gestellt hatte. Laplace hatte schon den „Beweis" geführt, dass sich das Sonnensystem aus dem primitiven Zustand eines gasförmigen Nebels ohne Einmischung eines Schöpfers von selbst gebildet habe, und was unserm Sonnensystem gelungen war, sollte sich das nicht durch Analogieschluss auch von andern Sternensystemen und schliesslich von allen himmlischen Körpern, von der Welt überhaupt annehmen lassen? War aber die Welt im Grossen und Ganzen „von selbst" entstanden, welche Engherzigkeit, ja, welche Albernheit zu glauben, dass es auf diesem kleinen Erdwinkel bei der weiteren Entwicklung der Dinge auf dessen Oberfläche anders zugegangen sein sollte, als bei der Weltbildung im Allgemeinen. Nahm man die darwinistische natürliche Zucht-

wahl, als „Rettungsplanke" — nach Herrn Dubois Reymond — mit in den Kauf, und sah sich vielleicht gar noch die Haeckel'schen Bilder der „Ontogenesis" als Zeugnisse für die „Phylogenesis" fleissig an, so war ja dann so ziemlich Alles in Ordnung und die Theorie der Selbstbildung der Welt von vorn bis hinten fertig. Da macht nun freilich das Buch des Prof. Pfaff insofern einen garstigen Strich durch die Rechnung, dass es grade das allgemeine, physikalich-kosmologische Fundament dieser mehr kühnen als verstandesmässigen Hypothesenbildung unterminirt. Indessen — gleich viel. „Der Materialist nimmt seine Vernunft gefangen unter seinen Glauben" und ist dabei dennoch naiv genug, sich über anderer Leute Glaubensartikel lustig zu machen, welche ihm ungeheuerlich erscheinen, während sie meist doch lange nicht so schwärmerisch sind, wie die seinigen. C. S.

Ueber das Richtige. Eine Erörterung der ethischen Grundfragen von Dr. *Jul. Bergmann,* ord. Prof. d. Phil. a. d. Univ. zu Marburg. Berlin, E. S. Mittler u. S. 1883. (176 S.) 8°.

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, dass die moralphilosophischen Probleme gegenwärtig einer so mannigfaltigen und eingehenden Erörterung unterworfen werden. Auch das vorliegende Werk, welches als eine Einleitung zur systematischen Ableitung der ethischen Erkenntniss betrachtet sein will, gehört in die Reihe dieser Untersuchungen, und es zeichnet sich vor vielen derselben nicht minder durch grosse Klarheit und Schärfe der Begriffsentwicklung, als durch seine gesunde Gesammtrichtung aus. Was die letztere anbetrifft, so bewegt sich der Verf., indem er in seiner Behandlungsweise nicht selten an Schleiermacher erinnert, im Allgemeinen auf dem von Kant und Fichte gebahnten Wege in scharfem Gegensatz zu jeder Art von Eudämonismus, dem durch englischen Einfluss und mehr noch durch die Denkweise weiter Kreise bevorzugten Schoosskind der jüngsten Litteratur. Das vorliegende Buch zerfällt in fünf Abschnitte, von denen der erste den Begriff des Richtigen überhaupt bestimmt, der zweite den Begriff des sittlich Richtigen festsetzt, der dritte die Principien der

Glückseligkeit und der Vollkommenheit prüft, wobei eben der Eudämonismus eine gründliche Verurtheilung empfängt, der vierte die Lehre von der Sittlichkeit als einer formalen Beschaffenheit des Wollens auf Grund einer Kritik sowohl der Kantischen als der Fichte'schen Ethik in Betracht zieht, der fünfte endlich die Aufgabe der systematischen Sittenlehre und die Ansicht des Verf. von der Tugend, der Menschenwürde, von den sittlichen Gütern und Pflichten andeutungsweise darlegt.

Der Begriff des Richtigen, von dem der Verf. ausgeht, und nach welchem er auch sein Buch benannt hat, wird so bestimmt, dass darunter zu verstehen sei die Uebereinstimmung eines Wollens mit dem individuellen, reinen Begehrungsinhalt des wollenden Subjectes, d. h. mit demjenigen, was für dasselbe das vollständige eigenthümliche Endziel des Begehrens überhaupt ist, und in ein generelles und ein individuelles getheilt werden muss. Es handelt sich dabei um den Einfluss der Vernunft auf den Willen, indem „die Ueberlegung immer zwischen dem Wollen eines Endzieles und dem Wollen eines solchen, mit welchem oder durch welches das Endziel erreicht wird, oder zwischen dem Wollen eines Ganzen und demjenigen eines Bestandtheiles" handelt: „jenem ist sie, die Vernunft, dieses ist ihr botmässig". Dabei, so erklärt Bergmann mit von Kant abweichendem Sprachgebrauch, ist der Wille jedes Wesens schlechthin autonom, d. h. im Handeln ist der eigentliche Gesetzgeber für jeden sein eigener Wille — wobei aber nicht ausgeschlossen ist, dass die eigentliche Initiative oder Anregung zum Wollen anderswoher kommt: „die Autonomie des Willens schliesst die Theonomie nicht aus", mit welchem Satze der Verf. ausdrücklich ein über den gewöhnlichen, platten Rationalismus hinausgehendes „mystisches Element" in der Ethik anerkennt. Uebrigens aber ist und bleibt der Autonomie gemäss die Vernunft „das sich seiner Ichheit bewusste freie Ich", und „die Lehre, dass das Sittengesetz ein Gesetz der Vernunft sei, muss dahin interpretirt werden, dass wie das vorstellende Ich so auch das vernünftige nothwendig auch begehrendes sei und zwar nicht bloss dadurch, dass es das vorstellende und begehrende in sich einschliesst, sondern durch seine höhere Weise, Ich zu sein, dass also in dem Ich,

welches vorstellt und denkt, mit dem Denken ein neues Begehren auftrete und dass das Ich durch dieses neue ihm als vernünftigem eigenthümliche Begehren sich ein Gesetz seines Wollens gebe". „Der Unterscheidung der theoretisch-praktischen Vernunft muss also der Sinn gegeben werden, dass unter der ersteren das Ich als Subject des begrifflichen Denkens, unter der andern dasselbe Ich als Subject des sittlichen Triebes verstanden wird" — also etwa als das, was in der älteren Psychologie als das höhere Begehrungsvermögen (appetitus rationalis) figurirt. B. erklärt demgemäss den „gesetzgebenden Willen" und die praktische Vernunft für identisch; denn soll der im Gesammttrieb des Menschen neben dem Naturtriebe auftretende sittliche Trieb „der schlechthin maassgebende sein, so muss die Vernunft, welche das Subject der Ueberlegung ist, mit dem Subjecte der sittlichen Triebe identisch sein" oder „dieselbe Vernunft, welche das Vermögen der Ueberlegung besitzt, muss auch das auf den sittlichen Zweck gerichtete Begehren besitzen" sie muss nothwendig auch begehrende Vernunft sein. Wenn sich mit dieser sehr bedeutsamen Abweichung von Kant der Verf. dem Eudämonismus zu nähern scheint, so hat er gegen diese Consequenz sich zu sichern dadurch Sorge getragen, dass er das Verhältniss von Begehrung und Lust ganz anders als Kant fasst. Die Lust, so erklärt er gleich von Anfang an, ist nicht das Prius des Begehrens, sondern umgekehrt das Begehren das Prius der Lust. „Nicht ist die Lust die Ursache des Begehrens, sondern das Begehren ist Ursache der Lust"; Werth und Unwerth also, wenn wir einmal mit Lotze (resp. Herbart), wie heutzutage so häufig geschieht, diese ursprünglich national-öconomischen Termini für die Ethik als maassgebend heranziehen wollen, existiren nicht bloss in der Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt, sondern der „nächste correlative Begriff zu dem des Werthes ist in Wahrheit nicht der des Fühlens, sondern der des Begehrens". Damit soll die Lust nicht zu einem Nebenerzeugnisse der dem Begehren entsprechenden Handlung gemacht, sondern nur erklärt werden, dass die Lust aus dem Begehren, nicht das Begehren aus der Lust stamme, welches der Verf. mit verschiedenen Au-

toritäten und auf Grund einer psychologischen Analyse unter Erwägung verschiedener Seiten der Frage zu erhärten sucht. Nachdem er dann die ethischen Principien Kant's und Fichte's, zu denen die seinigen in einem specifischen Verhältnisse stehen, kritisch erörtert hat, geht er dazu fort, die Aufgabe der systematischen Sittenlehre zu bezeichnen. Wenn die Begriffsbestimmung des sittlich Richtigen, so drückt er seine Meinung aus, gezeigt habe, dass „der generelle reine Begehrungsinhalt der vernunftbegabten Wesen zwei Bestandtheile enthalten muss, deren einer dasjenige umfasst, was diese Wesen vermöge der höheren Stufe der Ichheit (der Vernunft) begehren, und deren anderer aus dem Untervernünftigen in ihnen und zwar aus diesem allein entspringt" — so wird die „Frage nach dem sittlichen Endzwecke, zu dem sich alle Pflichten als Consequenzen verhalten, oder dem sittlichen Gute durch die Lösung der Aufgabe, den generellen reinen Begehrungsinhalt zu finden, ihre Beantwortung finden. Dazu bedarf es nach des Verf. Erklärung als der Ergänzung der in vorliegender Schrift enthaltenen kritischen und kritisch-historischen Erörterungen einer „direct auf die Sache gehenden Betrachtung über den sittlichen Endzweck, den Inhalt der sittlichen Aufgabe", wodurch „der erreichte Standpunkt zu den Aussagen der innern Erfahrung über den Inhalt der sittlichen Forderungen in Beziehung" gesetzt werde. Diese Entwicklung des Begriffes des vernünftigen Ich, auf welche dem Verf. alles ankommt, wird, wie er andeutet, obwohl alle sittlichen Gebote in einer letzten höchsten Einheit zusammenhangen, doch eben nicht auf einen einzigen Zweck, ein einziges Gut führen, sondern eine Mehrheit von Principien finden lassen, deren Collision mit einander aber keineswegs in einen Widerspruch der praktischen Vernunft mit sich selbst führt, vielmehr durch einen einfachen Grundsatz beigelegt wird. In dem höchsten Gute als dem Endzweck der Vernunft unterscheidet der Verf., was besonders angemerkt zu werden verdient, ausser und neben der Moralität, dem Hauptbestandtheile — er meint die Moralität Aller, nicht der Einzelnen — die „Wahrung der Würde", die er von der Moralität selbst bestimmt als ein Anderes unterschieden wissen will.

Der Aufgabe, welche sich das vorliegende Buch gesteckt hat, nämlich ein kritisch gesichertes Fundament für den Aufbau einer systematischen Ethik zu gewinnen, genügt es insofern in vorzüglichem Maasse, als es einerseits die Unhaltbarkeit des Eudämonismus, andererseits die Unzulänglichkeit der Kantischen und Fichte'schen Moralprincipien aufweist. Gleichwohl muss Ref. in beiderlei Beziehung Vorbehalte machen. Er kann sich zunächst nicht einverstanden erklären mit der Art, wie B. das Verhältniss des Begehrens zur Lust bestimmt. B., wie oben bemerkt worden, sieht die Lust einfach als die Consequenz des Begehrens an, während doch das Begehren als ins Bewusstsein aufgenommener Trieb nur dadurch zu Stande kommt, dass der Trieb durch das Moment des Gefühls sich geltend macht — denn anders als mittels der Lust und Unlust werden wir uns unserer Triebe niemals bewusst — in der That also ohne das den Trieb ankündigende Ingredienz des Gefühls nicht das wäre, was es ist. Verhält sich die Sache so, so würde daraus folgen, dass nun auch die Vernunft selber als praktische (oder nach B. begehrende) Vernunft das Moment des Gefühls in sich enthalten müsste, was ja bekanntlich Kant selber (mit dem Gefühl der Achtung) anerkannt und Niemand bestimmter als Spinoza ausgedrückt hat durch den mit Recht berühmten Satz, dass die Vernunft niemals als solche (durch blose Theorie), sondern nur durch den mit ihr verbundenen Affect praktisch wirksam sein könne, da jeder Affect nur durch einen stärkeren als er selbst ist, überwunden werde. Ein anderes Bedenken des Ref. ist folgendes: B. erklärt sich mit Recht gegen den Formalismus Kants und zeigt mit vielem Scharfsinn das Unzulängliche des kategorischen Imperativs; wie will er aber selbst, diese Frage drängt sich bei der B.'schen Definition der Vernunft als des denkenden, seiner Ichheit sich bewussten freien Ich auf, welches als solches ein vernünftiges Begehren besitzt, — wie will er, sage ich, selber zu andern als formalistischen Consequenzen daraus gelangen, wenn er nicht die Erfahrungen des Innern, das heisst eben die Gefühlswelt, bei der Aufstellung des Princips mit zu Hülfe nimmt? Ref. bekennt sich wie Bergmann zum ethischen Rationalismus, d. h. er sieht die Vernunft als die

höchste richterliche Instanz, als das Kriterium auch in praktischer Hinsicht an, aber er kann nicht umhin zugleich auf die Gefühlsfähigkeit, mit Lotze zu sprechen, ein grosses Gewicht zu legen, da alles Begehren, selbst das sittlichste, mit dem Gefühl solidarisch verknüpft ist. Vielleicht hat das an sich sehr anerkennenswerthe Streben, dem Eudämonismus entgegenzuarbeiten, Bergmann veranlasst, sich der Mitaufnahme des Gefühls zur Bestimmung des Ethischen zu widersetzen, vielleicht findet er aber auch noch bei der systematischen Darstellung seiner Principien einen Weg, dieser, der gefühligen Seite des menschlichen Wesens, mehr Rechnung zu tragen, als in vorliegendem Entwurfe geschieht. Endlich möchte Ref. noch einen Punct zur Sprache bringen. Bergmann hat ausdrücklich anerkannt, dass die „Autonomie der Vernunft die Theonomie nicht ausschliesse", oder dass, wie er sich auch ausdrückt, die „Ethik eines mystischen Elementes bedürfe, dessen die Lehre von der Autonomie des Willens wohl fähig sei". Wer so denkt, sollte doch auch diesem „mystischen" Element näher zu treten nicht versäumen, weil es dabei offenbar auf die Entscheidung der grossen Frage ankommt, ob der Mensch aus eigener Kraft und Würdigkeit zum Guten gelangt, oder ob er dazu höherer Hülfe bedürfe. Was den Ref. anbetrifft, so bekennt er sich offen zu letzterer These, und wünscht, dass Bergmann dies auch thue. Freilich wird ein solches Bekenntniss nur das spöttische Kopfschütteln der positivistischen Weisen unserer Tage eintragen, indessen darf man sich dabei mit dem Bewusstsein trösten, dass man sich mit einer solchen Ueberzeugung in sehr guter, ja in ganz ausgezeichneter Gesellschaft befindet, nämlich in der aller grossen Männer aller Zeiten, die stets einstimmig anerkannt haben, dass sie das, was sie Gutes und Richtiges gethan, Fruchtbares und Bleibendes geleistet haben, nicht aus eigner Kraft, sondern mit Hülfe und als Werkzeuge einer höhern Macht zu Stande gebracht haben. Das sog. „mystische" Element in die Ethik hineinziehen, heisst m. a. W. sie mit der Religion in solidarische Verknüpfung bringen, indem man das religiöse Element d. h. die Anerkennung göttlicher Wirksamkeit sei es als Quelle, sei es wenigstens als Complement des Ethischen

betrachtet. Gibt es denn, so dürfen wir fragen, eine Sittlichkeit ohne Gewissen, und gibt es ein Gewissen ohne die Wirksamkeit einer allgegenwärtigen absoluten Macht, deren Action das Bewusstsein von der Unbedingtheit der Pflicht und die daraus fliessende Willigkeit zur Selbstverleugnung allein begreiflich macht? Referent könnte hier noch einiges Andere anmerken, wie z. B. dass er Erklärungen über die Willensfreiheit und das Böse in Bergmann's Buche vermisst hat, indessen will er sich damit begnügen, auf obige Punkte hingewiesen zu haben, von denen er hofft, dass sie in der weiteren Durchführung des von Bergmann angelegten ethischen Systems ihre befriedigende Erledigung finden werden. Vorläufig dankt er demselben für seine Gabe, welche des Anregenden und Belehrenden so viel enthält, zur Zurechtstellung weit verbreiteter, üppig wuchernder Irrthümer unserer zeitgenössischen Moralphilosophie Manches beitragen kann und insbesondere durch die Kritik der behandelten Systeme, dabei auch Hegels, bleibenden Werth besitzt. C. S.

Théorie des sciences. Plan de science intégrale. Par *L. Bourdeau.* Tome I et II. Paris, Germer Bailliére & Cie. 1882. (XX, 490 et 634). 8°.

Den Gliedbau des Wissens darzulegen hat die deutsche Philosophie, namentlich seit Fichte's Wissenschaftslehre und nach dem Vorgange von Schelling und Hegel, eifrigst sich bestrebt; sie wird es sich auf's neue, unbeschadet der Bearbeitung anderer Probleme, zur Aufgabe machen müssen. Unterdessen bringt das Ausland, England besonders und Frankreich, eine Reihe einschlägiger Versuche. Zu ihnen gehört das vorliegende Werk. Nicht mit den praktischen Wissenschaften, welche auf bereits erkannten Wahrheiten weiter bauen, sondern mit den theoretischen oder speculativen, auf Erkenntniss des Wahren erst abzielenden Wissenschaften will der V. zu thun haben; aber auch nicht mit den Einzelwissenschaften als solchen, welche nur rohes Material liefern, sondern mit den Hauptklassen eines wirklichen Wissens. Was Hegel und was Oken, die er beide allein von den deutschen Philosophen in dieser Hinsicht nennt, geleistet haben, genügt dem V. nicht, nicht was Ampère, was Spencer, was Comte dargeboten hat.

Seinerseits legt er sich vor allem die Frage vor, auf wie vielerlei Arten wir das Ganze der Dinge erfassen können und unter wie vielen Gesichtspunkten wir es im Interesse des Erkennens erforschen müssen. Die Beantwortung dieser Frage führt ihn zu einer Tafel mit sieben Kategorien; ihnen sollen sieben Fundamentalwissenschaften entsprechen: Logik oder Erkenntnisslehre zuvörderst, dann Mathematik, Dynamik, Physik, Chemie, Morphologie und Praxeologie, von denen eine jede wieder in Unterabtheilungen zerfällt, je nachdem sie analytisch oder synthetisch ihr Gebiet behandelt. Gleichermassen sollen den unterschiedlichen Wissenschaften sieben Methoden korrespondiren: Induction, Deduction, Beobachtung, Versuch, „Integration" nach der Weise der Chemie, Vergleichung und endlich „Connexion". Auf solchem Grundriss werden die bezeichneten Hauptwissenschaften durchgenommen und in ihr Detail verfolgt. Des Verfassers Gelehrsamkeit und Combinationsgabe erkennen wir gerne an; auch wäre es unserer Ansicht nach unbillig zu fordern, dass ein Nichtdeutscher genaue Kenntniss zeige von einer der schwierigsten Partien deutscher Philosophie, nämlich von den mannigfachen Versuchen auf dem Gebiet der Kategorienlehre, nachdem heutzutage deutsche Philosophen selbst wenig davon wissen wollen. Aber hervorheben müssen wir, dass kein Kategoriensystem sich halten kann, das nicht aus dem Wesen des Denkens selbst abgeleitet ist: dazu wiederholen wir hier, was anderwärts schon öfters von uns dargethan worden ist, dass ohne Aufnahme der Theologie d. h. des Wissens von der historischen Offenbarung in das System der Wissenschaften dieses sich unmöglich über den Naturalismus erhebt, wofür die vorliegende Theorie ein neuer Beleg ist; ausserdem sei betont, dass eine „Coordination", wie sie dem V. beliebt, nicht der Idee einer organischen Gliederung entspricht; und endlich weisen wir darauf hin, dass ohne Metaphysik d. h. ohne Principienlehre, welche, wenn sie nicht mit leeren Wörtern sich abgeben soll, sich schlechterdings als Theosophie ausgestalten muss, ein System der Wissenschaften ohne inneren Anfang und Abschluss ist.

Erlangen. Rabus.

Ueber den teleologischen Kriticismus.

Zur Abwehr.

Die Kritik, welcher ich bei Untersuchung der philosophischen Grundprobleme in meinen „Präludien" (Freiburg i. B. und Tübingen. 1884.) den Empirismus ohne specielle Polemik gegen einzelne Vertreter desselben unterziehen musste, hat den Erfolg gehabt, dass es Hrn. Prof. Laas geboten erschienen ist, eine Anzahl von Gegenbemerkungen unter dem Titel: „Ueber teleologischen Kriticismus" an der Spitze des neuen Jahrgangs der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" zu veröffentlichen. Ich hätte keine Veranlassung darauf zu antworten, wenn nicht dieser Aufsatz eine Reihe von Missverständnissen theils enthielte, theils hervorzurufen geeignet wäre, deren Zurückweisung mir — sehr gegen meine Neigung — als Pflicht erscheint[1]).

Das erste dieser Missverständnisse ist der Anfang des Artikels. Er stellt meine Lehre in den „engsten historischen Zusammenhang" mit den wunderlichsten „Einfällen" teleologischer Welterklärung. Mit welchem Rechte? Nun, ich habe meine Methode ja selbst teleologisch genannt, und ich habe mich, wie man sogleich (a. a. O. pag. 2) erfährt, auf eben denselben Fichte berufen, der einen jener „Einfälle" hatte. Indessen — gemach! Sollte vielleicht zwischen Teleologie und Teleologie ein Unterschied sein? In der That, es gibt eine Teleologie, die man im kantischen Sinne dogmatisch zu nennen hat, und eine andere, die transscendental oder kritisch heissen mag. Zu jener gehört jede Theorie, welche die Entstehung und die wirkliche Beschaffenheit irgend welcher Dinge oder Verhältnisse aus ihrer Zweckmässigkeit zu erklären unternimmt, also z. B. die kosmologische Teleologie, welche der platonische Phädon dem Socrates in den Mund legt, oder die oft belachte metaphysische Teleologie, mit der Fichte den Menschenleib und seine Umgebung aus dem Zwecke des Zusammenlebens der Ich construirte. Und nun frage ich hat das, was ich die teleologische Methode der Philosophie nenne, hat überhaupt mein philosophischer Standpunkt mit dieser dogmatischen Teleologie irgend eine Gemeinsamkeit? Nicht die geringste! An mehr als einer Stelle (z. B. Präl. 33 f. 139. 258.) habe ich gesagt, dass die Philosophie, wie ich sie auffasse, niemals die Erklärung der Wirklichkeit zur Aufgabe hat, — woraus folgt, dass sie auch keine teleologische Erklärung sein will; an mehr als einer Stelle (z. B. Präl. 39. 307) habe ich die Metaphysik als unmöglich abgelehnt, — woraus folgt, dass ich auch keine teleologische Metaphysik treibe. Andrer-

1) Ich würde diese Entgegnung am liebsten in der „Vierteljahrsschrift" selbst erscheinen lassen: da ich jedoch den Aufsatz von Hrn. Prof. Laas erst bei Abschluss des Heftes erhielt, und da die Zeit bis zum nächsten Vierteljahrsheft mir zu lang ist, so erbat ich von dem verehrten Leiter der Monatshefte den Raum für eine sofortige Erwiderung und spreche demselben meinen besten Dank für die Gewährung dieser Bitte aus.

seits habe ich, wo ich von den empirischen Theorien der genetischen Erklärung zu handeln hatte (Präl. 32. 34. 48 ff. 178. 212 ff. u. s. w.), nie eine andere als die streng causale Auffassung vertreten; ich habe mich bestimmt dahin ausgesprochen, dass in der erklärenden Wissenschaft von Zwecken nur da die Rede sein dürfe, wo bewusste Absichten als empirische Elemente des zu erklärenden Zusammenhanges vorliegen (257 f.). — Von solcher dogmatischen Teleologie nun ist toto coelo verschieden die Art von kritischer Teleogie, die ich proponirt habe. In jener handelt es sich um Dinge und ihre Entstehung, in dieser um Normen und ihre Geltung; in jener soll die erfahrbare Wirklichkeit durch ihre Zweckmässigkeit erklärt werden, in dieser soll die Geltung der Normen durch ihre Angemessenheit zu allgemeingültigen Zwecken einleuchtend gemacht werden. Nur in diesem Sinne habe ich mich auf Fichte berufen und dabei nicht versäumt hinzuzufügen, dass der Fehler, durch welchen er sich die fruchtbare Wirkung seines Gedankens selbst versperrte, eben in der metaphysischen Wendung lag, die er demselben in der „dialectischen" Methode gegeben hat (Präl. 274 f. vgl. 279.).

Diesen Unterschied zwischen dogmatischer und kritischer Teleologie glaubte ich und glaube ich noch jetzt in den „Präludien" ganz klar gemacht zu haben. Gleichwohl musste ich — in Anbetracht der Schwierigkeiten, auf welche die Unterscheidung kritischer und metaphysischer Begriffe bei dem dogmatischen Denken der heutigen Empiristen zu stossen pflegt, — auf eine Verwechslung gefasst sein, und ich sah voraus, dass nichts mehr als eine solche Verwechslung geeignet sein würde, meine Lehre vor der üblichen Anschauung unserer Tage zu discreditiren. „Ein Teleologe? — Fort mit ihm in das Hume'sche Feuer!" — das ist heutige Durchschnittsmeinung. Deshalb machte ich an der Stelle, wo ich den Ausdruck „teleologisch" einführte (257 f.), eigens darauf aufmerksam, dass der teleologische Gesichtspunkt, den ich für die kritische Methode in Anspruch nehme, von der genetischen Teleologie durchaus verschieden und „ohne jede metaphysische Hypostasirung des Zweckbegriffs gemeint" sei: ich fügte hinzu, dass deshalb die antiteleologische Strömung der Gegenwart an meinen Ausführungen spurlos vorübergehe. So steht die Sache: und dass mir nun ohne jede Restriction der „engste historische Zusammenhang" gerade mit derjenigen Teleologie imputirt wird, gegen welche ich mich ausdrücklich verwahrt habe, das — bedaure ich.

Vielleicht jedoch ist auch dies nur eine Folge des allgemeineren, viel tieferen Missverständnisses, welches sich durch den ganzen Artikel hindurchzieht: ich meine die Auffassung, als hätte ich der kritisch-teleologischen Methode die Aufgabe gestellt, für die Normen, um deren Geltung es sich nach meiner Definition in der Philosophie handelt (Präl. 36 ff.), einen Grund ausfindig zu machen, und als hätte ich diesen Grund in der Angemessenheit der Normen zur Erfüllung „gewisser Wünsche" gesucht. In diesem Sinne heisst es, meine Methode „mache gewisse Wünsche zu Quellpunkten normativer Axiome" (a. a. O. 17.), oder ich „begründe die logischen Gesetze durch den Wunsch nach Wahrheit" (a. a. O 9); abschätzig werden dann (ib.) „bequeme Wünsche" daraus gemacht, u. s. w.

Diese Auffassung ist durchaus unrichtig und widerspricht dem Wortlaut ebenso wie dem Sinn meines Buches. Die Grundlage desselben bildet gerade die Ueberzeugung, dass es absolute Normen gibt, die man nicht ableiten noch beweisen, sondern nur aufsuchen und aufweisen kann. Ich könnte als Belege dafür alle theoretischen Theile der „Präludien" wieder abdrucken lassen: hier nur ein paar Hauptstellen! Seite 44: „Diese Nothwendigkeit (der Normen) ist in keinem Falle irgend woher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden; sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewusstsein gebracht" u. s. w. Oder S. 256: „Es handelt sich für die Philosophie um die Geltung solcher Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allen Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zu Grunde liegen". Oder S. 259: „Die theoretische Philosophie kann ihre Axiome nicht beweisen. . . . . Die praktische Philosophie kann die sittlichen Maxime weder durch . . Induction gewinnen noch aus irgend welchen theoretischen Erkenntnissen ableiten. . . . . Die ästhetische Philosophie kann die Regeln der Schönheit weder durch theoretisches Welterkennen noch durch Herumfragen beweisen." Solchen bestimmten Aussprüchen gegenüber sollte man sich doch wohl besinnen, ehe man mir den Versuch einer „verrenkten Begründung dieser Gesetze durch unser Wünschen und Streben" (a. a. O. 16) vorwürfe! Es ist mir nicht im Entferntesten eingefallen, die Normen „einer von aussen kommenden Begründung für bedürftig zu halten" (a. a. O. 8); denn ich habe ausdrücklich erklärt: „Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst" (Präl. 278).

Der kritisch-teleologischen Methode dagegen habe ich zwei Aufgaben gestellt: die erste besteht darin, diese unableitbaren Normen in geordneter und vollständiger Weise „an der Hand einer teleologischen Betrachtung aufzusuchen". Dabei habe ich zur etwaigen Erleichterung des Verständnisses das Wort „aufzusuchen" gesperrt drucken lassen: siehe Präl. 273. Diese Aufsuchung habe ich dann weiter (275) dahin geschildert, dass sie „an der Hand der Erfahrung den einzelnen Thätigkeiten gegenüber sich darauf besinnt, welche Anforderungen dieselben erfüllen müssen, um als allgemeingültig gebilligt werden zu dürfen", und zur Probe habe ich danach den Anfang der Logik (276) und die Grundzüge der Moral (280—311) entwickelt. Immer aber habe ich behauptet, dass diese teleologische Besinnung nur dazu führen solle, in dem empirischen Bewusstsein die unmittelbare, auf Nichts weiter zurückzuführende Evidenz der Normen hervorspringen zu lassen: vergl. Präl. 44 f. 232. 237 f. 270 f. 281.

Daneben habe ich ausgeführt, dass das Gefühl subjectiver Evidenz insofern täuschbar ist, als auch allerlei sonstige Producte des psychischen Mechanismus mit demselben behaftet erscheinen (Präl. 42 f. 272 f.), und deshalb der kritisch-teleologischen Methode die Function zugewiesen, die Normen von den nur empirisch bedingten Voraussetzungen der Individuen oder Zeitalter zu unterscheiden (Präl. 273). Als Kriterium aber für diese Sonderung habe ich die Thatsache hingestellt, dass die Normen im menschlichen Bewusstsein sich als die Bedingungen der Allgemeingültigkeit

des durch sie Bestimmten erweisen (was ich Präl. 136 als abgeleitetes Merkmal bezeichnet habe), so dass umgekehrt aus der Angemessenheit zum Zweck der Allgemeingültigkeit sich die Normalität für uns erkennen und einleuchtend machen lässt. Will man sich deshalb auf irgend eine der Normen besinnen, so tritt die Evidenz derselben eo ipso mit der Besinnung ein, dass sie eine der Formen allgemeingültiger Thätigkeit ist, und das einzelne Individuum wird eben der Norm sich nur soweit unterwerfen, als es die Allgemeingültigkeit zu seinem Zweck gemacht hat. Vergl. Präl. 45. 271. Für unser Bewusstsein fällt Normalität mit der „teleologischen Bedeutung" der Allgemeingültigkeit zusammen.

Die kritisch-teleologische Methode will daher die Normen nicht ableiten, sondern aufsuchen; nicht ihren Grund aufzeigen, sondern ihre Evidenz wirksam werden lassen: und die Aufweisung der teleologischen Bedeutung, welche die Normen für die Allgemeingültigkeit psychischer Functionen haben, ist nur ein Mittel der Verständigung, theils zur systematischen Darstellung, theils zur Ausscheidung des Falschen. Nichts weiter wird damit beabsichtigt, als das, was Kant eine transscendentale Deduction genannt hat: nicht eine objective Begründung, wohl aber eine subjective Vergewisserung. Ihr einziger Zweck ist der, dass durch die teleologische Besinnung ein Jeder sich die absolute Geltung der Normen zum Bewusstsein bringt. Das kann man nun im subjectiven Sinne beweisen, begründen, ableiten nennen, und in dieser Hinsicht gibt es bei Kant (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. p. 148 f.) folgende äusserst instructive Stelle: „Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht blos deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte... so hindert dies doch nicht, dass nicht ein Beweis, aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den grössten Verdacht einer blos erschlichenen Behauptung auf sich haben würde." Ganz in demselben Sinne, wie Kant hier von subjectivem Beweis der Grundsätze a priori, habe ich, nachdem ich den Sinn der „teleologischen Methode", die ich proponire, in einer wie ich glaube nicht misszuverstehenden Weise bestimmt hatte, später die kurzen Bezeichnungen „teleologische Begründung" (276) und „teleologische Ableitung" gebraucht[1]).

Die Absicht der kritisch-teleologischen Methode ist also die, die Ueberzeugung von der absoluten Geltung der Normen (für welche ich in der

1) Vgl. hierzu, was Ueberweg (Logik, 4. Aufl. pag. 194) bei Gelegenheit seines Versuchs, den Satz des Widerspruchs aus den Definitionen der Wahrheit des Urtheils, der Bejahung und Verneinung zu „beweisen", bemerkt: „Ein Anderes ist die an sich bestehende Gültigkeit dieser Gesetze und ein Anderes das Wissen um diese Gesetze". Vgl. auch Schuppe, das menschliche Denken, pag. 268 f.

einen meiner Abhandlungen „mit einer Erweiterung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs" [255] auch „Axiome" gesagt habe) durch teleologische Besinnung hervorzurufen oder zu befestigen: und ich muss dagegen protestiren, dass mir die Absicht beigelegt wird, die Normen selbst durch unsere Wünsche zu begründen.

Frage ich, wie eine so schiefe Auffassung möglich war, so bin ich in erster Linie an ein Citat auf S. 7 des betr. Artikels gewiesen. Ich habe (Prael. 259) einmal die Wendung ad hominem gebraucht, die Logik „zu einem Jeden sprechen zu lassen: Du willst Wahrheit; besinne Dich, Du musst die Geltung dieser Normen anerkennen, wenn dieser Wunsch je erfüllt werden soll." Hier kommt in der That das Wort Wunsch vor! Da braucht man es nur gesperrt drucken zu lassen, damit man den einzigen Rechtstitel gewinnt, mir fortwährend die Begründung der Normen durch menschliche Wünsche, „die ja auch chimärisch sein können" (a. a. O. 9), vorzuwerfen. Und dabei steht jenes Citat wenige Zeilen unter dem andern, worin ich behauptet habe, dass die theoretische Philosophie ihre Axiome nicht beweisen kann! und dabei citirt schon pag. 2 des Artikels ganz harmlos, dass ich die Unbeweisbarkeit für ein wesentliches Merkmal der Axiome erkläre! Entweder musste man hier einen Widerspruch nachweisen, oder man musste bei einer unbefangenen und sorgfältigen Vergleichung dessen, was ich über diese Frage gesagt habe, sich von der Unhaltbarkeit der, wie es scheint, nach jener Stelle vorgefassten Meinung überzeugen. Vielleicht würde dazu schon eine etwas genauere Art des Citirens geführt haben. Auf pag. 8 citirt der Artikel: „Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich . . . in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit besitzen." Und was steht nun in den „Präludien" an der Stelle jener drei Punkte? Der Passus lautet pag. 278: „Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie u. s. w." Also gerade diese Worte „in ihnen selbst", welche den Schwerpunkt des Satzes bilden, eben diese Worte, durch welche der ganze Kampf, den der Artikel gegen meine „teleologische Methode" führt, hinfällig und gegenstandslos wird, — gerade diese drei Worte sind beim Citiren ausgefallen. Das — bedaure ich.

Aber ich wundere mich unter diesen Umständen nicht darüber, dass hinsichtlich derjenigen Axiome, welche auch der Positivismus anerkennt, der logischen nämlich, „zwischen kritischer und genetischer Methode kein Streitfall ist" (a. a. O. 10). Wenn ich erklärt habe (vgl. oben), dass „die Begründung der Axiome lediglich in ihnen selbst liege", so erklärt mein Kritiker, „dass sie ihre Gewissheit in sich selbst tragen" (a. a. O. 9), oder dass sie „in sich selbst sicher genug ruhen" (ibid.). Wenn ich gesagt habe, „das System der Logik sei der Inbegriff aller derjenigen . . . Grundsätze, ohne welche es kein allgemeingültiges Denken würde geben können" (Präl. 273), so sagt mein Kritiker, die logischen Gesetze trügen ihre Gewissheit in sich, „insofern man nicht urtheilen und schliessen, überhaupt nicht denken kann, ohne sich an sie gebunden zu fühlen oder besser: zu

wissen" (a. a. O. 9, vgl. 8). Wenn er mich deshalb zum Schluss gefragt hat, „woraufhin" ich es wisse, dass es Zwecke gibt, die absolut gelten, so habe ich die Freude, unter den zahllosen Motiven für diese Ueberzeugung ihn nun auch an sich selbst und seine logischen Ansichten weisen zu dürfen.

Solcher Zustimmung könnte ich mich freuen, wenn ich ihrer bedürfte: aber erfreulicher noch wäre es mir, wenn dieselbe nicht in der Form der Polemik aufträte. Jeder Leser des Artikels aber muss den Eindruck gewinnen, als ob der Verfasser desselben, von der „beweisunbenöthigten" Würde der logischen Gesetze überzeugt, in mir die relativistische Ansicht bekämpfe, dass dieselben nur in gewissen menschlichen Wünschen begründet wären! Ich hätte es deshalb angezeigt gefunden, wenn mein Kritiker sich nicht mit der auf ein nebensächliches Citat gestützten Angabe (a. a. O. 8) begnügt hätte, „sein Idealist bemerke gelegentlich selbst u. s. w.", sondern wenn er da, wo er mir zustimmt, die „Bestreitung" überhaupt unterlassen hätte. Ich sehe durchaus keine Veranlassung, uns auch an solchen Punkten uneinig erscheinen zu lassen, wo wir bis zu fast wörtlicher Uebereinstimmung einig sind. Dies gilt z. B. auch von der Frage nach der Verarbeitbarkeit der Empfindungen. Ich nenne es mit Lotze eine „glückliche Thatsache", dass dieselben sich zur Subsumtion unter die Axiome eignen, und werde dafür (a. a. O. 3) als fichteanisirender (sic!) Idealist gebührend angelassen; wenn aber später der Positivist davon spricht, dass es „wunderbarer Weise" möglich gewesen ist, aus „wechselnden Empfindungsmaterialien verschiedener Individuen" die Vorstellung von einer objectiven Welt „herauszupräpariren", so sieht er doch „keine Veranlassung, mehr als eine in der Gunst jener ursprünglichen Empfindungen angelegte Thatsache darin zu finden" (a. a. O. 13). Man widerlegt Jemand nicht dadurch, dass man dessen eigne Ansicht mit verändertem Ausdruck gegen ihn geltend macht.

Aber auch sonst kann ich mich dieser Zustimmung nicht ungetrübt freuen: denn ich bin ihrer nicht sicher. Auf pag. 3 nämlich hat mein Kritiker noch nicht „den Muth, solche Axiome als die letzten Voraussetzungen alles Beweisens für so unmittelbar gewiss zu erachten wie die letzten und einfachsten Thatsachen", und dass er unter diese Voraussetzungen, wie ich selbst, auch die logischen Axiome rechnet, beweist der Eingang des Satzes: auf pag. 8 dagegen steht ihm „diese Angelegenheit" (nämlich die unbeweisbare Geltung der logischen Axiome) „über allen Gegensätzen", und auf pag. 9 haben die logischen Axiome „keine Begründung nöthig, weil sie sicher genug in sich selbst ruhen". Dann sehe ich aber nicht ab, weshalb denn schon pag. 10 wieder die genetische Betrachtung empfohlen wird. Das „Plus von Aufgabe", von dem da die Rede ist, gehört, wie ich gezeigt habe (Präl. 34 f. 260 ff.), nicht mehr der Philosophie, sondern einigen empirischen Disciplinen an, deren Berechtigung zu bestreiten mir nie in den Sinn gekommen ist; und mit dieser genetischen Betrachtung habe ich mich selbst eingehend genug beschäftigt, um in den „Präludien" (227 ff.) den Nachweis liefern zu können, dass durch

den „Erfolg", welcher a. a. O. 10 das „gewichtigste Momentum" genannt wird (und darauf allein läuft doch auch das „Expediens" auf pag. 5 hinaus), die thatsächliche Anerkennung der Axiome nicht zu erklären ist.

Ausserdem aber ist jene Zustimmung mit dem Vorschlage verbunden, „den Streit über das Apriori erst bei den synthetischen Urtheilen zu beginnen" (a. a. O. 9). Wenn dieser Vorschlag das Zugeständniss enthalten soll, dass die Aprioriität der logischen Gesetze auch von Seiten des Empirismus anerkannt werde, so acceptire ich gerne dies Zugeständniss, an dessen Nothwendigkeit ich nie gezweifelt habe (gl. Präl. 264). Wenn das aber so formulirt wird, dass die Aprioriität der logischen Sätze nur deshalb unbestreitbar sei, weil sie „analytisch" seien, so kann ich das letztere nicht zugeben. Es wird mir vorgehalten, dass Kant die logischen Fundamentalsätze sämmtlich „der analytischen Klasse zugewiesen habe". Das ist nicht zu bezweifeln, obwohl ich nicht finden kann, dass die fünf dafür (a. a. O. 10 Anm.) angezogenen Stellen aus Kant glücklich gewählte Belege sind.

Ich bestreite also nicht, dass Kant die „logischen Fundamentalgesetze" für analytische Urtheile gehalten hat: aber ich bestreite, dass er es „mit Recht" gethan hat. Als Principien des analytischen Urtheilens brauchen sie noch nicht selbst analytische Urtheile zu sein. Im Sinne der Kantischen Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen sind vielmehr meiner Ansicht nach die logischen Gesetze durchaus synthetische Urtheile. Wenn der Satz des Widerspruchs verbietet, dasselbe zu verneinen, was bejaht wird, so liegt es nicht in dem blossen Begriffe der Bejahung, nicht verneint werden zu dürfen: wenn der Satz vom Grunde verlangt, dass jedes Urtheil seinen Grund haben solle, so liegt es nicht im blossen Begriffe des Urtheils, begründet werden zu sollen, u. s. f., und für die speciellen Regeln, z. B. des Schlussverfahrens, kann ich, auf die Gefahr hin, mit den Wolffianern „in den engsten historischen Zusammenhang" zu gerathen, die Behauptung von Maass [1]), dass sie sämmtlich synthetische Urtheile a priori seien, nur unterschreiben. Wenn endlich die Kantianer [2]) in dem ganzen reinen Theil der Logik nur analytische Sätze finden, weil in den logischen Sätzen nur das Wesen des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses analysirt sei, so ist das schon deshalb nicht correct, weil die logischen Sätze bestimmen, wie ein richtiger Begriff, ein richtiges Urtheil, ein richtiger Schluss beschaffen sein muss. Und wären die logischen Sätze wirklich nur Analysen des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, so wären sie darum noch ebensowenig analytische Urtheile im kantischen Sinne, wie die Wahrnehmungsurtheile deshalb analytisch sind, weil in ihnen der Act der Apperception analysirt ist [3]).

Dass Kant den Charakter der logischen Grundsätze als synthetischer

---

1) Philosophisches Magazin, herausgegeben von Eberhard, II B. (1789), 2 Stück, pag. 216.

2) Vgl. z. B. Mellin, Wörterbuch I, 195 u. sonst.

3) Vgl. auch Sigwart, Logik I, 112.

Urtheile a priori verkannt hat, beruhte hauptsächlich [1]) auf den Voraussetzungen, die er seiner psychologischen Theorie über den Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand resp. von Anschauung und Begriff entnommen hatte. Er hielt in Folge derselben zu jeder Synthesis a priori eine reine Anschauung für unerlässlich und würde sich selbst widersprochen haben, wenn er die logischen Sätze, die ohne alle Anschauungen gelten, für synthetisch anerkannt hätte [2]). Es ist das einer der Reste des für die Entwickelung Kant's so fruchtbaren und für die Ausführung seines Systems so verhängnissvollen Psychologismus. Es hängt eben damit zusammen, dass Kant kein klares Verhältniss zwischen der transscendentalen und der formalen Logik zu gewinnen vermochte, und dass seine Nachfolger von Fichte an daran arbeiten, die logischen Regeln aus ihrer Isolirung zu befreien und mit den andern Grundsätzen in fruchtbare Beziehung zu setzen.

Wie dem aber auch sei, — die Ausdrücke „analytisch" und „synthetisch" sind so vieldeutig, dass ich an die von meinem Kritiker (a. a. O. 9) citirte historische Notiz, Kant habe die von ihm untersuchten Axiome als synthetische Urtheile a priori bezeichnet, sogleich die von meinem Kritiker nicht beachtete Bemerkung angeschlossen habe, dass es sich empfehle, jenen leicht zu missdeutenden Ausdruck zu vermeiden, und statt dessen habe ich als Object der philosophischen Kritik bezeichnet „solche Vorstellungsverbindungen, welche, selbst unbeweisbar, allen Beweisen mit unmittelbarer Evidenz zu Grunde liegen" (Präl. 256). Dazu nun gehören zweifellos die logischen Normen ganz eben so, wie die erkenntnisstheoretischen, die ethischen und die ästhetischen. „Tadle" — sic! a. a. O. 16 — tadle daher, wer will, dass ich „logische und ontologische Axiome auf Einen Strich, und ästhetische und ontologische in Einer Linie behandle": ich werde es thun, bis man die Begründung, die ich dafür gegeben habe (Präl. 29—40), nicht bloss „missbilligt", sondern widerlegt.

Bei der nun (a. a. O. 11) folgenden Erwähnung der mathematischen Axiome berichtet Herr Prof. Laas darüber, was Hume gesagt haben würde, wenn er die kantische Philosophie kennen gelernt hätte. (Denn ich irre doch wohl nicht in der Annahme, dass, so unwahrscheinlich es auch in grammatischer Hinsicht ist, der „er", welcher von pag. 11 Zeile 21 an eine ganze Seite lang figurirt, kein anderer sein soll, als Hume?) Da das aber lauter Dinge betrifft, von denen in den „Präludien" durchaus keine Rede war, so gehört meine Ansicht über diese interessante Mittheilung nicht hierher.

Dagegen muss ich in Betreff der erkenntnisstheoretischen Axiome (welche in dem Artikel als ontologisch bezeichnet werden) noch Einiges

---

1) Es kommt hinzu, dass Kant, worauf auch Vaihinger, Commentar I, 283 aufmerksam macht, alle analytischen d. h. durch blos logische Operationen zu begründenden Urtheile selbst „logische" zu nennen sich gewöhnte. Wie unbestimmt da die Uebergänge sind, sieht man recht gut W. W. Rosenkranz I, 464 Anm.

2) Vgl. Kr. d. r. V. 1. Aufl. p. 732.

bemerken. Als Beispiel dafür habe ich den Causalitätssatz behandelt. Mein Kritiker fügt einige andere Sätze hinzu (a. a. O. 12 f.), gegen die ich nichts einzuwenden habe. Doch darf man nicht meinen, dass damit der Umkreis dieser Grundsätze erschöpft sei. In Lotze's wie in Sigwart's Logik sind eine grosse Anzahl dieser „Voraussetzungen" sehr glücklich analysirt, und vortreffliche Belehrung findet man darüber auch bei O. Liebmann, besonders neuerdings in dessen Schrift „Die Klimax der Theorien" p. 77 ff.

Doch die Hauptsache ist mir für jetzt nicht sowohl die Vollständigkeit des Systems dieser Grundsätze, als vielmehr ihre principielle Behandlung. Wenn mir nun in dieser Hinsicht wieder (a. a. O. 14 f.) entgegengehalten wird, dass diese Principien durchaus nicht „von vorn herein als solche wirksam gewesen" seien, so habe ich nur zu wiederholen, dass ich das nie behauptet habe; denn ich habe niemals Apriorität mit psychologischer Priorität confundirt. Ausdrücklich habe ich darauf hingewiesen, dass die „ewigen Wahrheiten" in der menschlichen Gattung wie im Individuum erst allmälig zum Bewusstsein gelangen (Präl. 47. 222 etc.): aber ich habe behauptet, dass dieser ihr psychogenetischer Process absolut nichts mit der philosophischen Frage nach ihrer normativen Geltung zu thun habe. Und gegen diesen „Cardinalgedanken" meines Buchs ist in dem besprochenen Artikel auch nicht der Versuch einer Widerlegung gemacht worden.

Auf das ethische Gebiet begleitet mich der Artikel nicht; für das ästhetische begnügt er sich (a. a. O. 16) damit, einen Satz als Tautologie zu bezeichnen, welcher keine ist, und darauf zu recurriren, dass „innerhalb gewisser Grenzen der Satz von der Undisputirbarkeit des Geschmacks immer seine Geltung behalten wird". Vermuthlich zu neuer Bewährung dieses alten Satzes ist dann der Schluss des Artikels geschrieben.

Damit ist das sachliche Interesse an diesem Aufsatze erledigt und die Angelegenheit für mich abgeschlossen.

Strassburg i. E. W. Windelband.

Litteraturbericht.

Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien (des Darwinismus) von *G. H. Schneider*. Berlin, C. Dümmler. 1882. gr. 8°. X u. 498 S.

Dieses Werk, das Pendant zu der zwei Jahre früher erschienenen Schrift desselben Vf.'s, welche „Der thierische Wille" betitelt wurde, unternimmt es, den Nachweis zu führen, dass der Mensch auch als handelndes Wesen nur ein höher entwickeltes Thier sei. Denn nicht der Art, nur dem Grade nach erscheint dem Vf. unser geistiges Leben, in Sonderheit unser Wollen und Thun, von demjenigen der Thiere verschieden. Es handelt sich für Schneider somit keineswegs blos darum, die äusseren Wirkungen und Erscheinungen der menschlichen Handlungen nach Analogie der animalischen Bewegungen zu verstehen noch auch beschränkt sich der

Vf. darauf, solche Erklärungsweise auf das psychische und speciell das begehrende Verhalten selber, soweit dies auch beim Menschen physisch bedingt ist, anzuwenden, sondern er will die mechanische Auffassung des geistigen Lebens als die endgültige und erschöpfende Methode zur Erkenntniss des letzteren angesehen wissen und „die einzelnen Probleme, welche die Philosophie in Betreff der Willensäusserungen bisher ununterbrochen beschäftigt haben" .... „vom Standpunkte der Descendenz- und Selectionstheorie zu lösen" suchen.

Hat der Vf. diesen Zweck nun erreicht? Er glaubt es freilich, befindet sich dabei aber in der allergrössesten Selbsttäuschung. Sind doch nicht nur die von ihm aufgewendeten Mittel vollkommen ungenügend, sondern auch der Zweck selber an sich ist unerreichbar.

Schneider übersieht ganz und gar, dass das menschliche Bewusstsein etwas ist, was eine ganz eigenartige Stellung in der Wirklichkeit und deren Erkenntniss einnimmt. Während alle übrige Wirklichkeit uns nur als Erfahrung zugänglich ist, führt das Bewusstsein über diese hinaus. Denn es ist die constante Grundlage jedweder Erfahrung. So wenig ist jenes aus dieser zu erklären, dass es vielmehr alle Erfahrungen erzeugt. Die einfachste Gestalt der letzteren sind die noch nicht in Subject und Object differenzirten Empfindungen, aus ihnen gehen alsdann Einheiten einer Mehrheit von Empfindungen, die Wahrnehmungen, ferner die bereits in Subject und Object unterschiedenen Bewusstseinsacte, nämlich die Vorstellungen, endlich die begrifflichen Gedanken, Urtheile und Schlüsse hervor. Gemeinsam ist allen diesen psychischen Bethätigungen, dass sie ihren Inhalt, der von der Stufe der Vorstellung an als Object aufgefasst wird, als etwas Fertiges verarbeiten. Derselbe ist als solcher unabhängig von dem Zuthun des Subjects. Der Inhalt steht jedoch zum Subjecte im Verhältniss der Lust oder Unlust beim Gefühl, und er wird sogar vom Subjecte seinem Dasein nach bestimmt beim Begehren. In beiden Fällen unterscheidet sich das psychische Verhalten also wesentlich von jenem ersten Falle, in welchem das Subject erkennt. Alle diese psychischen Acte sind jedoch nur besondere Formen unserer Erfahrung. Alle Erfahrungen in's Gesammt setzen indess das Bewusstsein voraus. Denn Erfahrung ist gar nichts anderes, als der Inbegriff aller Erscheinungen des Wirklichen in einem Bewusstsein und für dieses. Das Bewusstsein bleibt mithin das nothwendige Correlat jedweder Erfahrung. „Es kann", wie A. Riehl einmal bemerkt, „schon deshalb nicht gelingen, das Bewusstsein aus der Erfahrung oder aus einer Wechselwirkung mit der Erfahrung abzuleiten, da die Erfahrung das thätige Bewusstsein selber ist". Hiernach ist sowohl jeder einzelne Act des in Erfahrung begriffenen Bewusstseins und jedes einzelne Ergebniss sowie jeder besondere Inhalt einer Erfahrung als auch die Gesammtheit der Erfahrungen ein Erzeugniss des Bewusstseins. Wir werden transscendent und verfahren unkritisch im Sinne der von Kant beseitigten dogmatischen Metaphysik, wenn wir Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe und andere Acte des Begehrens, zumal auch den Willen und seine Aeusserungen, die Handlungen,

kurz, sobald wir irgend ein Seelenphaenomen vom Bewusstsein loslösen. Denn die Seele ist nur der Inbegriff aller dieser Phaenomene oder die Gesammtheit der Erfahrungen, welche aus der Summe aller auf unmittelbare Weise im thätigen Bewusstsein wirklich oder möglicher Weise enthaltenen Erscheinungen besteht. Es gibt also überhaupt keine Erfahrungen und Erscheinungen, die nicht an das Bewusstsein gebunden wären. Aus diesem Grunde ist es zuvörderst ein ganz verfehltes Ziel, irgend eine Erscheinung vom Bewusstsein loszulösen und dies aus jener erklären zu wollen. Ich kann wohl eine Erfahrung aus der anderen, ein Phaenomen des Bewusstseins aus dem anderen ableiten, weil eine Form des thätigen und in Erfahrung begriffenen Bewusstseins aus einer früheren hervorgeht; niemals jedoch vermag ich das Bewusstsein selber abzuleiten, niemals eine des Bewusstseins baare Erfahrung anzugeben, aus der ich jenes selber erklären könnte. Die mechanische Erklärung, die berechtigt ist, so lange wir innerhalb der Erfahrung stehen bleiben und den Zusammenhang zwischen verschiedenen Thatsachen der letzteren, besonders ihrer räumlichen Anordnung nach verfolgen, wird willkürlich, wenn sie, über die Erfahrung hinausgehend, auch das Bewusstsein sowie die Erfahrungen selber als Acte des letzteren ebenso erklären will, weil sie alsdann die Voraussetzung vergisst, auf der sie selber beruht. Auch die mechanische Erklärung als eine Art des Wissens ist eine bestimmte Erfahrung, deren Inhalt Wahrheit nur hat für das Bewusstsein. Nicht an sich, sondern nur für den bewussten Menschengeist stellt die Atomenwelt nebst deren Bewegungen eine solche Verbindung her, dass daraus ein wahrhafter Zusammenhang sowie Leben und Empfindung hervorgeht. Dies vergisst der Vf., indem er es unternimmt, die psychischen Phaenomene als solche mechanisch zu erklären, d. h. nicht blos die Entstehung der Art und Weise, wie sie sich als besondere Acte im Bewusstsein und in Beziehung zu voraufgehenden Bewusstseinsacten verhalten, sondern ihre bewusste Natur selber auf diese Weise abzuleiten. Das setzt eine Loslösung derselben vom Bewusstsein voraus, die unstatthaft ist und über die Grenzen des menschlichen Könnens hinausgeht.

So viel über das unmögliche Vorhaben des Vf.'s. Nicht minder bedenklich sind die Mittel, deren er sich zur Ausführung desselben bedient. Die letztere besteht nämlich in Combinirung des modernen Positivismus mit dem Darwinismus. Als Positivist behauptet Schneider, alle wissenschaftliche Methode müsse sich auf Erkenntniss causaler Beziehungen beschränken und darum bei den Phaenomenen stehen bleiben; als einem Darwinisten gilt ihm überdies die Selectionshypothese für das Ideal einer mechanischen Erklärung derselben. Das sind zwei neue Grundirrthümer des Vf.'s.

Denn, was jene positivistische Annahme betrifft, so haben wir sie bereits durch die obigen Darlegungen widerlegt. Wenn das Bewusstsein es ist, was alle Erfahrung und alle Phaenomene erzeugt, so kann es nicht selber ein Phaenomen sein, noch auch kann es selber in seiner constanten Bethätigung, die ja gerade die unmittelbarste, für alle Mannigfaltig-

keit der übrigen Erfahrungen vorauszusetzende Wirklichkeit bildet, unserer Erkenntniss unzugänglich bleiben. Da das Bewusstsein selber kein Phaenomen ist und mithin auch nicht der diese beherrschenden Gesetzmässigkeit unterliegen kann, so verlangt es selber eine andere als die mechanische Erklärungsweise. Es ist dies die philosophisch-kritische und erkenntnisstheoretische im Unterschiede von der fachwissenschaftlichen und mechanischen. Diese hat ihre Grenze an dem Bewusstsein. Wir können alle Erfahrungen in diesem, d. h. als fertige Acte und darum unter Voraussetzung des Bewusstseins rein mechanisch ableiten; mithin können wir zwar das Verhältniss der Erfahrungen zu einander in dieser Weise begreifen, wir sind jedoch ausser Stande, die Erfahrungen selber als solche, d. h. ihrer Entstehung nach und wie sie als erst werdende Acte aus dem Bewusstsein hervorgehen auf die gleiche Art zu verstehen. Erklärung des **Ursprungs** der Erfahrungen ist ein philosophisches und kritisches, aber kein mechanisches Problem. Ein solches ist nur die Erklärung des Verhaltens der schon fertigen Erfahrungen zu einander. Letztere Methode soll freilich bei den Phaenomenen stehen bleiben, erstere führt uns aber auf den Grund des Bewusstseins und lehrt uns die Kräfte und Vermögen, durch welche es sich bethätigt, sowie die Bedingungen, durch welche Erfahrung als solche zu Stande kommt, kennen. Das Bewusstsein wird deshalb freilich auch seinerseits nicht von der Erfahrung losgelöst, sondern nur sein in dieser immanentes und constantes Wesen wird untersucht. Dieses kann jedoch wieder in doppelter Rücksicht geschehen. Entweder kritisire ich das Bewusstsein, inwiefern es Erfahrung erzeugt, d. h. wie es im Besondern in dieser thätig ist, oder ich untersuche, obzwar nur auf Grund dieser Wirkungen, durch welche Merkmale es dieser gesammten Bethätigung selbstständig gegenüber steht. Jener Fall ist Sache der Erkenntnisstheorie, dieser die Aufgabe der Metaphysik. Beide Disciplinen gehen über den Mechanismus hinaus und führen zu dessen Quellen und Grundlagen, beide jedoch haben es nicht mit einem Uebersinnlichen an sich, sondern nur mit einem Uebersinnlichen in der Erfahrung zu thun. Schneider begreift weder die Nothwendigkeit der Erkenntnisstheorie noch diejenige der Metaphysik. Er verwirft in Sonderheit letztere gänzlich, da er nicht blos die dogmatische und unwissenschaftliche Metaphysik des Uebersinnlichen an sich, sondern auch die kritische und immanente Metaphysik des Uebersinnlichen in den Erscheinungen verwirft.

Sein eigner Dogmatismus, der doppelter Art ist, verbirgt sich dem Vf. gänzlich. Denn dogmatisch ist nicht nur seine Loslösung der Phaenomene vom Bewusstsein, sondern auch seine Auffassung des letzteren als blosses Phaenomen, die ja ebenfalls eine Isolirung desselben von den übrigen Phaenomenen bedeutet, während es doch in allen enthalten ist und ihnen zu Grunde liegt.

Hätte der Vf. Recht, so würde freilich auch das Bewusstsein sich mechanisch erklären lassen sowie die Erfahrungen als Acte derselben, und es müsste alsdann diejenige Methode für die vollkommenste gelten, die

durchweg und ganz rücksichtslos den Gesichtspunkt des Mechanismus durchführt. Dies thut am Meisten die moderne Entwicklungslehre in der Gestalt der Selectionshypothese. Der Vf. verfährt daher bei seinen Voraussetzungen ganz consequent, wenn er als Positivist auch Darwinist sein will. Allein dem Darwinismus sind dieselben Schranken gesetzt, die wir aus angegebenen Gründen dem Positivismus stecken müssen. Ueberdies hat sich die Lehre Darwin's noch nicht als Theorie, sondern nur als vielfach sehr zweifelhafte Hypothese selbst innerhalb der dem Mechanismus zugänglichen Erfahrung bisher bewährt. Die Selectionslehre erklärt wohl, durch welche Mittel die Natur ihre Formen als constante erhält, aber nicht wie sie solche erzeugt. Es bestätigt sich eben auch in diesem Falle, dass nur unter der Voraussetzung des Bewusstseins der Mechanismus die Zusammenhänge der vorhandenen Erscheinungen, aber nicht in Unabhängigkeit von jenem die Entstehung der letzteren begründen kann. Die Entwicklungslehre des Darwinismus ist eine solche nicht eigentlich, sondern nur unter Voraussetzung bewusster Kräfte in den Dingen; genau und streng genommen ist sie, rein für sich betrachtet, keine Erklärung des Ursprungs der Erscheinungen, sondern nur der Veränderungen derselben in ihrem äusseren Dasein.

Alle diese unzweifelhaften Thatsachen übersieht der in philosophischen Dingen eben nur ganz laienhaft bewanderte Vf., und dieser bedenkliche Sachverhalt, den wir in Bezug auf seine Principien zu constatiren haben, hat des Weiteren folgende nicht minder schädlichen Wirkungen bei der Anwendung derselben hervorgerufen.

Zuvörderst bleibt er überall an der Oberfläche der Erscheinungen mit seiner Untersuchung haften. Weil er dieselben nur als Phaenomene auch vom Standpunkte des Philosophen aus angesehen wissen will, geht er nirgends auf das Wesen der Sache ein; denn ihm gilt ja nicht blos die Ergründung des Wesens an sich, sondern auch die Erforschung des den Erscheinungen immanenten Wesens für unmöglich. Gleichwohl nimmt er die so einseitig betrachtete Erscheinung für die vollkommen begriffene hin und zieht aus seinen oberflächlichen Definitionen Folgerungen, die nur aus dem, was wirklich die ganze Sache ist, sich ergeben könnten. Verwechselt er doch des Weiteren innere Entstehung und äussere Veränderung. — Sodann constatirt er zwar die Unterschiede der Phaenomene, die in diesen als solchen hervortreten, und berücksichtigt dieselben als einen nothwendigen Factor in den causalen Beziehungen. Weil er jedoch kein inneres Wesen der Erscheinungen kennt, bringt er es dabei nur dazu, die äusseren Gegensätze der Erscheinungen klar zu stellen; das innere Wesen und die specifische Differenz derselben entgeht ihm jedoch allenthalben, und trotzdem zieht er aus seinen Definitionen Schlüsse, als ob er die eigentliche Natur der Objecte ergriffen hätte. — Endlich erreicht sein unkritisches Verhalten den Gipfelpunkt, indem er Statt vom Bekannten auszugehen gerade vom Unbekannten aus das Seelenleben verstehen will. Wir kennen unmittelbar nur unsere eigene Seele und können höchstens nach ihrer Analogie Vorgänge bei anderen oder gar im thierischen Leben

auffassen. Der Vf. jedoch interpretirt nach einer seinen willkürlichen Principien angepassten Auffassung des Thierlebens das geistige und zumal das im Wollen sich bethätigende Leben des Menschen und gelangt dadurch zu einer im Grunde blos viehischen Moral.

Es ist nicht möglich, diese Irrthümer im Einzelnen durch die umfangreiche Arbeit des Vf.'s zu verfolgen.

Wer, wie Schneider, erstlich die Phaenomene bloss den causalen Beziehungen nach ergründen will und gleichwohl unter diesen vieles mitversteht, was nur aus deren Wesen und übersinnlichen Kräften sich erklärt, wer ferner die specifische Differenz stets übersieht und doch in seine Definitionen stillschweigend, was in derselben liegt, aufnimmt, sowie daraus Folgerungen zieht, wer schliesslich noch dazu das, was er bloss im eigenen Selbstbewusstsein gefunden haben kann, mechanisch deutet, weil er, jenen Ursprung vergessend, es nach Analogie des Thierlebens auffasst, dessen selbstthätige Kräfte er gar nicht einmal kennt: der vermag mit dem Darwinismus wahre Wunder zu verrichten. Denn er hat Alles, was sonst für specifisch geistig gilt, in die Gesichtspunkte dieser Theorie in naiver Weise hineingetragen. Wäre z. B. die Ausstattung des Instinctes mit bewusstlosem Streben weder ein so unlogisches noch der Erfahrung so widersprechendes Verfahren, wie es wirklich ist, so würde es auch nicht wunderbar sein, — da alsdann die in jenem Streben liegenden Zwecke nur etwas Mechanisches wären —, dass instinctive Vorgänge auf bloss äusserliche Art sich zu Vorstellungen und sogar zu selbstbewussten Functionen steigerten. So aber ist diese Behauptung Schneiders eine ganz haltlose. Man kann von ganz anderen Voraussetzungen, als sie der Vf. macht, recht wohl zu dem Ergebnisse gelangen, dass es auch in den Empfindungen und Wahrnehmungen ein instinctives Element gibt, ohne jedoch, weil man andererseits seine fehlerhafte Annahme eines vorstellungshaaren Strebens vermieden hat, die Entstehung selbstbewussten Verfolgens vorgestellter Zwecke aus Complicirung und Summirung instinctiver Empfindungen, Wahrnehmungen oder Gefühle herleiten zu können. Vielmehr jeder, der das instinctive Verhalten wohl für ein bewusstes und zweckmässiges ansieht, trotzdem aber dasselbe für kein „Streben" nach psychologisch strenger Begriffsbestimmung gelten lassen kann, da es unmittelbar mit mechanischer Nothwendigkeit und Sicherheit ohne Erfahrung und selbstthätiges Bewusstsein von Seiten seines Subjects sich schon von Haus aus vollzieht: wird alle durch dasselbe bewirkten Zwecke nur für Folgen eines den bloss instinctiven Individuen als solchen fremden und sie leitenden Begehrens ansehen müssen. Denn mittelbar muss auch jede instinctive Wirkung für ein Werk selbstthätigen Bewusstseins gelten, da sie Folge eines constant zweckmässigen Verhaltens ist, das erfahrungsgemäss nur auf Vorstellungen beruhen kann, Dazu kommt, dass wir Menschen selber in Folge zunehmender Erfahrung manche Vorgänge, die früher rein instinctiv von Statten gingen, später mit Selbstbewusstsein vollziehen. Da wir mit diesem die instinctiven Triebe beherrschen können, nicht letztere das Selbstbewusstsein wider seinen Willen, so erweist sich auch hier-

nach die Selbstthätigkeit des Begehrens als das Bestimmende gegenüber den Trieben. Ueberdies enthalten schon die Triebe beim Menschen ein nicht-instinctives Moment, weil wir fehlgehen können bei Befriedigung ihrer Zwecke. Diese erfolgt oft nicht mit mechanischer Sicherheit, wie denn das Neugeborne und das Kind viel Unzweckmässiges sich aneignet. Es ist deshalb, auch soweit es aus Trieben sich entwickeln mag, das Begehren des Menschen kein mechanisches und passives, sondern ein actives und selbstthätiges Bewusstsein.

Von einer Freiheit des Willens, dieser zweifellosen Thatsache unseres Bewusstseins, die der Verf. mindestens als einen Schein zu verstehen suchen müsste, ist bei Schneider natürlich keine Rede. Ist dieselbe doch kein Phaenomen, mithin auch kein Object der lediglich auf Erklärung der fertigen Erfahrungen beschränkten mechanischen Auffassung der Welt, sondern ein Moment des activen Bewusstseins selber, zu dessen Ergründung Schneiders Methode nicht ausreicht. Die Freiheit des Willens ist verbürgt durch die Selbstthätigkeit des sowohl den Erfahrungen als auch der diese unmittelbar beherrschenden Gesetzmässigkeit gegenüber selbstständigen Bewusstseins und nichts als der Gipfelpunkt in der Energie, welche dieses als praktisches Verhalten zu entfalten im Stande ist. Sogar jene Gesetzmässigkeit des Mechanismus ist nur ein Product des Bewusstseins und seiner Freiheit.

Der Vf. jedoch bleibt, seinen Grundirrthümern getreu, wenigstens den Worten nach — denn der Sache nach geht es nicht an — lediglich bei der Anwendung rein mechanischer Gesichtspunkte stehen. Er gibt uns eine darwinistisch gestaltete Associationspsychologie des menschlichen Begehrens und seiner Aeusserungen. Man muss anerkennen, dass auf die letztere so speciell die Selectionslehre noch nicht angewendet worden ist und dass dem Vf. die Durchführung seines Gedankens mit einer gewissen Consequenz gelungen ist. Die Möglichkeit eines solchen Gebrauches darwinistischer Begriffe ist ja jedenfalls, obschon auch hier mit gewissen Einschränkungen, insoweit statthaft, als unsere Handlungen nur als sinnliche Phaenomene sich äussern. Kein Wunder also, dass es Schneider gelingt, auch für das menschlische Thun solche Consequenzen zu ziehen. Gleichwohl ist das Unternehmen keineswegs neu, ja sogar in Deutschland — um von den zahlreichen ähnlichen Bestrebungen Spencer's, Leslie Stephen's und anderer in England zu schweigen — von mehr berufener Seite mit grösserer Sachkenntniss, besonders von Carneri („Sittlichkeit und Darwinismus") durchgeführt worden, und die relativ zu rühmende Consequenz ist auch nur diejenige eines Productes der Phantasie, da der Vf. nur angeblich sich auf etwas beschränkt, was bloss die Phaenomene und zwar auch diese nur ihrer äusseren Umwandlung nach angeht, in Wahrheit jedoch die innere Natur und das Wesen derselben berührt, da er sowohl mit seinen versteckten Voraussetzungen diese trifft als auch selber andererseits den Anspruch erhebt, eine philosophische Arbeit geliefert zu haben. Eine eigentlich selbstständige Forschung vermissen wir noch dazu überall und erblicken eine eigene Leistung des Vf.'s nur

in dem Geschick, anderswoher entlehntes Material im Dienste seiner darwinistischen Willenstheorie zu verarbeiten. Dies Geschick tritt auch in der Gliederung des Stoffes hervor.

Das Werk zerfällt nämlich in diese vier Theile. „I. Theil: Allgemeines", „II. Theil: Instinctive Handlungen", „III. Theil: Zweckbewusste Handlungen." „IV. Theil: Entwicklung des Willenseinflusses auf den Körper." Das will sagen: Der Vf. wendet sich nach einer „Einleitung" (S. 1—9), in der er sich über seine positivistische Methode ausgesprochen hat, im allgemeinen oder ersten Theile einer Erörterung der wichtigsten Merkmale des Begriffes der „Bewegung" sowie der hauptsächlichsten Factoren und Kategorien des Darwinismus (Selection, Vererbung, Anpassung) in Anwendung auf den speciellen Begriff der menschlichen Handlungen zu. Eine weitere Anwendung der Ergebnisse dieser Untersuchung auf die verschiedenen Arten der menschlichen Handlungen ist sodann in den beiden folgenden (II. und III.) Theilen enthalten, während der IV. Theil vom Standpunkte dieser Willenstheorie (d. h. in einem besonderen psychogenetischen Sinne) den Zusammenhang zwischen Leib und Seele erörtert. Der „Schluss: Pädagogische Fragen" steht nur in loser Verbindung zu dem Vorangehenden. Denn er soll die Consequenzen des ganzen Buches für die Erziehung nur vorläufig ziehen, da der Vf. nach dem Vorworte die Absicht hat, hierüber ein besonderes Werk zu veröffentlichen.

Characteristisch für den Standpunkt des Vf.'s sind in sachlicher Hinsicht zunächst besonders folgende Stellen aus dem „III. Kapitel" des ersten Theiles, „welches den Zweck der menschlichen Willensäusserungen" zum Gegenstande hat. Dort heisst es S. 37/8: „Ob . . . ein Mensch sein Streben hauptsächlich auf Besitzerwerb, auf hervorragende Leistungen oder auf die ewige Seligkeit, auf die Erhaltung seiner Person oder auf die Wohlfahrt seiner Familie oder des Staates richtet, ob er das einzelne Zuträgliche oder das absolut Gute im Auge hat, in jedem Falle ist sein Streben auf die Arterhaltung gerichtet; und auch die höchste Intelligenz des Menschen, die das absolut Gute erkannt hat, strebt somit im Princip keinem anderen Ziele zu als die ganz instinctiven und einfachen Bewegungen der niedersten Thiere. Die Arterhaltung ist das allgewaltigste Princip, dem wir unser Dasein verdanken, das den zukünftigen Geschlechtern das Leben gibt, und das all unser Streben, den ganzen Kampf um's Dasein bestimmt.

Und S. 47: „Die Arterhaltung an sich ist dem Menschen gleichgiltig, aber sie ist für ihn das Mittel zur Glückseligkeit, während umgekehrt für das Arterhaltungsprincip die Glückseligkeit des Menschen an sich gleichgiltig, aber das Mittel zur vollkommeneren Arterhaltung ist."

„Glückseligkeit und Arterhaltung bedingen sich gegenseitig, und eine je vollkommenere Arterhaltung der Mensch durch sein Streben erreicht, desto glücklicher wird er."

Zu diesen Ergebnissen kommt der Vf., weil er aus sich herausschaut, bevor er in sich hineingeschaut hat, und doch ist das letztere gerade in der Psychologie das Nöthigste, da wir nur die eigene Seele unmittelbar

kennen! Gründe gibt Schneider ja gar nicht für diese Ansichten an, sondern es genügt ihm, seine Behauptung auszusprechen und durch Beispiele aus dem Thierleben zu specificiren, worauf alsdann einfach das Analoge durch andere Fälle des Menschenlebens, die jedoch in Wahrheit nur zum Theile solche Subsumtion gestatten, erläutert wird. Nur weil der Vf. das zweckmässige Verhalten der Triebe des Menschen rein instinctiv aufgefasst und das Moment freier Activität des Bewusstseins, das schon in diesem Anfangsstadium des Begehrens enthalten ist, gänzlich verkannt hat, erscheint ihm irrthümlich auch alles übrige zweckmässige Begehren bloss als ein vervollkommneteres Streben nach Arterhaltung. Schon die Spontaneität des Triebes, der oft so ungeschickt bei aller Gesundheit ist, widerlegt diese Ansicht, noch mehr die Selbstthätigkeit im selbstbewussten Begehren oder Wollen, die überdies mehr als ein höher entwickeltes Triebleben ist.

Auch dies entgeht dem Vf. Im XIII. Kapitel nämlich wird „Der Wille im engeren Sinne" behandelt. Letzterer gilt demselben für die Art von Vorstellungen, welche sich mit dem Triebe associirt haben. Dadurch sollen neben die instinctiven und sinnlichen' auch zweckbewusste oder vorgestellte, d. h. intellectuelle Triebe treten. Jene seien Wille im weiteren, diese Wille im engeren Sinne. Das Wollen im engsten Sinne jedoch beruhe auf intellectueller Wahl. Solcher Wahlact bezwecke aber stets die Unterordnung speciellerer unter die allgemeineren, ferner liegenden Zwecke: eine Behauptung, die schwerlich auch nur der Mehrzahl der wirklich gefassten und befolgten Entschlüsse gegenüber stichhaltig sein dürfte. Doch lassen wir dies dahin gestellt, da uns diese Ansicht Schneiders so kurzsichtig erscheint, wie etwa seine Definition des Wahrnehmungsvermögens als der Fähigkeit, einzelne Dinge schon aus der Entfernung zu unterscheiden, wonach es keine Tast-, sondern nur Gesichts- und Gehörwahrnehmungen geben könnte!

Allein wie sieht es denn mit dem Inhalte jenes intellectuellen Willens aus? Der letztere soll auch in dieser Hinsicht um so vollkommener sein, je allgemeiner seine Zwecke sind. Denn S. 362 bemerkt der Vf. dies: „Der nächste Zweck, den wir einem Dinge setzen, mag . . . sein, welcher er wolle: er wird stets durch den allgemeineren Zweck des Wohlergehens bestimmt." Und S. 374 heisst es: „Das vernünftige Handeln besteht . . . in der Unterordnung der einzelnen Zweckvorstellungen und einzelnen Triebe unter das allgemeinste Zweckbewusstsein, d. h. das Bewusstsein von der Arterhaltung als Endzweck alles Lebens und unter den allgemeinsten Trieb nach derselben. Das Streben nach Arterhaltung ist also das vernünftige, das mit dem allgemeinen Arterhaltungsgesetz übereinstimmende, das tugendhafte Handeln" . . ., sodass der Vf. an die Stelle von Kants kategorischem Imperativ nach S. 386 folgende Formel des Sittengesetzes setzen möchte: „Strebe nach vollkommner Arterhaltung!" Die Bedeutung desselben gedenkt der Vf. sogar ausführlicher zu begründen in einem besonderen Werke: „Die darwinistische Ethik."

Allein die Erinnerung an Kant hätte hier dem Vf. zum Bewusstsein bringen sollen, dass, wenn dies das Ziel der Ethik wäre, der Mensch in der That sehr ungeschickt von der Natur zu seiner Erreichung ausgestattet sein würde. Bleibt es doch eine stets klassische Stelle, in welcher der alte Kant ebenso weise wie wahr bemerkt: „ . . da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände derselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Theil selbst vervielfältigt), sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist." Eben deshalb unterscheidet sich das Wollen, zumal das vernünftige, so specifisch von dem instinctiven Verhalten, dass es aus diesem auf keine Weise, auch nicht einmal rücksichtlich seiner sinnlichen Grundlagen im Triebleben sich mit dem Vf. ableiten lässt. Weil Letzterer dies dennoch thut, beruht nach ihm auch alle moralische Vollkommenheit nur auf Uebereinstimmung des intellectuellen Willens mit den instinctiven Trieben, wobei dann freilich nicht abzusehen wäre, warum die nach Schneider selber noch dazu optimistisch aufzufassende Natur dem Menschen alsdann die Vernunft anstatt der Instincte ertheilt und ihm einen so nutzlosen Umweg zugemuthet hätte! Wahrhaftig, wenn, wie Vf. behauptet, das Gute nur dasjenige wäre, wodurch direct oder indirect unser eigenes Wohl sowie das der Familie und Menschheit erreicht wird, so stände es schlimm um viele unserer Bestrebungen! Denn das Leben, wie es einmal in diesem Dasein sich gestaltet, würde des Lebens nicht werth sein, wenn wir nicht mit Freuden bereit wären, es unter Umständen zu opfern. Warum sollten auch so viele einzelne Menschen ihr Leben opfern müssen, wie es alle Tage geschieht und zwar vor Abschluss ihres hier begonnenen Lebenswerkes, wenn es nicht einen höheren Zweck gäbe, für welchen an sich das Leben Aller, also auch das der ganzen Menschheit, dahingegeben werden könnte. Stellen denn nicht der jedem bevorstehende Tod und die Katastrophen uns diese Wahrheit täglich vor Augen und lehrt nicht dasselbe die Einsicht in die Entwicklung unseres Sonnensystems, die den Untergang der Menschheit ausser Frage stellt? Was sollen wir sonst auch vom Märtyrerthum denken? Denn was der Vf. über die in religiösem Fanatismus befangenen Märtyrer sagt, das stimmt doch nicht mit der Natur anderer Helden, wie Giordano Bruno; allerdings trifft es aber auch bei jenen nicht stets zu. Und wie vermöchte der Vf. bei seinem Standpunkte die Kriegsführung auch nur in einer Hinsicht moralisch zu entschuldigen?

Arterhaltung und darum das Wohl der menschlichen Gattung ist nach dem Verf. das höchste Ziel! Damit ist freilich kein Wirken für die

Ewigkeit vereinbar, keine Erfüllung einer Aufgabe, deren Werth etwa universell Vernünftiges ist. Denn die Gattung hat Realität nur in der mittels der physischen Entwicklung sich erhaltenden sinnlichen Organisation eines Kreises gleich gearteter Individuen. Was soll denn dieser in der Hauptsache fertigen Leistung der Natur gegenüber die Vernunft? Doch etwas ihren eigenen Zwecken gegenüber nur Untergeordnetes. Müssen wir auch durch unsere Vernunft unsere Organisation zur Vollendung führen, so hätte eben die Natur an sich das besser mittels des Instinctes bewirkt. Bemerkt dann aber der Vf. auch gar nicht, dass je vollkommener die auf solche Weise durch Vernunft zu vollendenden Organisationen werden, je reicher das Vorstellungsleben ihrer Träger von den niedersten Stufen der höheren Thiere bis zum Menschen sich gestaltet, auch um desto mehr gerade das Individuum an Bedeutung gewinnt? Schon hiernach, wie denn überdies die Entwicklung der menschlichen Cultur die zunehmende Wichtigkeit der Individualität bestätigt, sollte der Vf. stutzig werden in der Annahme, dass in der Gattung, die doch nur die gleiche physische Organisation betrifft, und nicht vielmehr in dem Individuum, welches die energische und eigenartige Vernunft repräsentirt, die für unser Handeln werthvollste Basis liege. Nein, sie liegt, wie alle Geschichte bezeugt, gerade in der energischen Individualität des Einzelnen, aber freilich nicht, sofern deren äussere Erscheinung bloss ein Exemplar der Gattung darstellt, sondern sofern dieselbe ihrem inneren Wesen nach und durch ihre Vernunft in lebensvollster Weise etwas universell Vernünftiges, das über jede sinnliche Existenz hinausführt, ergreifen und durch selbstbewussten Willen auch mittels letzterer und zur Vergeistigung derselben geltend machen kann. Nicht in der menschlichen Gattung und ihrem Wohle, sondern in der rein vernünftigen Gestaltung der Individualität zur sittlichen Persönlichkeit liegen der Quell wie das Ziel aller moralischen Tüchtigkeit.

Es gibt ein übersinnliches Reich des Vernünftigen, auf welches ohne abstracte Definitionen schon die Kinder hingewiesen werden sollen. Wozu also solche Tiraden, wie des Vf.'s Satz auf S. 333: „Es wäre wohl auch besser, die Kinder vor Allem mit dem irdischen Reich der Glücklichen, d. h. damit bekannt zu machen, wodurch sie hier auf Erden glücklich werden, als ihnen unverständliche Definitionen vom „Reiche Gottes" zu geben, das zu begreifen ein Kind absolut unfähig ist? Rec. kennt viele Mütter, die auf ganz andere und sehr wirkungsvolle Art zu ihren Kindern vom Reiche Gottes reden.

Von der pädagogischen Ansicht des Vf.'s mögen wir durch folgende Sätze desselben auf S. 497 eine Vorstellung erhalten. Er schreibt:

„Die Lehre des alten Testaments ist für das jugendliche Alter und für eine kräftige Entwickelung des Selbsterhaltungs- und Selbstvervollkommnungstriebes viel besser als die christliche Lehre; diese gehört dem entwickelten Menschen, insbesondere dem Alter" . . . „Wenn . . . die Pädagogik allgemeiner eine bessere Richtung einschlagen, d. h. die Erziehung mit den Entwicklungsgesetzen in Uebereinstimmung bringen will,

so muss vor Allem dahin gewirkt werden, dass sich die Pädagogen ... eine genügende zoologische, physiologische und psychologische Bildung vom Standpunkte der Descendenz- und Selectionstheorie aneignen und dass vor Allem diese Fächer auf den Lehrerseminarien eingeführt werden." — Mit diesem Wunsche schliesst der Vf., wir mit dem anderen, dass ein gütiges Geschick noch lange unsere Nation und ihre Jugend vor des Vf.'s darwinistischer Ethik und Pädagogik bewahren möge!

Bonn, im März 1883. Dr. J. Witte.

Christliche Philosophie. Erklärung der Welt aus einem Principe. Von *G. Maass*, Pfarrer zu Degow. Jena, H. Pohle. 1883. (101 S.) 8°.

Der Verfasser ist ein wohlmeinender Mann, der aber von demjenigen, was Philosophie leisten soll und leisten kann, keine rechte Vorstellung hat. Sonst würde er schon nicht unternommen haben, auf hundert Seiten die „Erklärung der Welt" aus einem Princip zu versuchen. Zur Charakterisirung der Denk- und Schreibweise des Verfassers sei nur folgender Passus auf p. 5 seines Buches mitgetheilt: Das Princip, aus welchem das Seiende erklärt werden kann, ist die attractive Bewegung. Die attractive Bewegung ist der Grund des Seins. Dies Princip ist einfach und durchsichtig. Denn Alles, was ist, kann seinen Zusammenhalt nur haben durch eine nach innen gerichtete attractive Bewegung. — Sämmtliche Bewegungen, von denen in diesem folgenden Abschnitte geredet wird, sind als unausgedehnt zu denken. Um Bedenken zu beseitigen, sei erwähnt, dass sämmtliche Mathematiker Bewegungen und Gestaltungen im Unausgedehnten denken u. s. w. u. s. w.

Neu eingegangene Schriften.

Rosenthal, L. R., Lazarus Geiger, seine Lehre und sein Leben.
Cohen, H., Das Princip der Infinitesimal-Methode.
Strümpell, Ludw., Grundriss der Psychologie.
Schneider, G. H., Freud und Leid des Menschengeschlechts.
Reich, Ed., Weltanschauung und Menschenleben.
Bergmann, E. A. Hermaea, Studien z. G. E. Lessings theol. und philos. Schriften.
Fischer, E. L., Das Problem des Uebels und die Theodicee.
Mainländer, Phil., Die Philosophie der Erlösung. Bd. II. Lfr. 4.
Comte, Aug., Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig. Uebers. v. J. H. v. Kirchmann. Bd. II.
Renan, E, Der Islam und die Wissenschaft.
Zeller, Ed., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.
Bergk, Theod.. Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griech. Philosophie und Astronomie. Herausgegeben von Gust. Hinrichs.
Weber, Ed., Der moderne Spiritismus.
Delff, W. K. Hugo, Grundzüge der Entwickelungsgeschichte der Religion.
Eisler, Mor., Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. 3. Abth. Gersonides, Chasdoi Crescas und Joseph Albo.
Bergmann, J., Ueber das Richtige.
Müller, Moritz, Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits.

Keferstein, H., Die Realität der Aussenwelt.
Gerlach, L., Theorie der Rhetorik und Stilistik.
Pünjer, G. Ch. B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Bd. II.
Reich, Ed., Die persönliche Entwickelung des Menschen und die Civilisation.
Chaignet, A. E., Essai sur la psychologie d'Aristote.
Nägeli, C. v., Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre.
Bergmann, Jul., Ueber den Utilitarianismus.
Staudinger, Fr., Noumena.
Kirchner, Frd., Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters.
Spinoza, B., De Opera recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land. Vol. II.
Böhm, Karl, Az Ember és Világa (der Mensch und seine Welt).
Springer, Rob., Eukarpa, Culturgeschichte der Menschheit.
Bilharz, Alf., Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft.
Lyng, Ge. Vilh., Grundtankernes System. II. D. Metaphysiken.
Pesch, Tilmann, S. J., Die grossen Welträthsel. Bd. I. Philos. Naturerklärung.
Spir, A., Ges. Schriften. Bd. I. Lfr. 2.
Ders., Ueber Religion. Ein Gespräch.
Stöckl, Alb., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I. II.
Heyer, Rud., De Antiocho Ascalonita (Diss. inaug. Bonnensis).
Widemann, G. O., Schlüssel zur Erkenntniss des höchsten Gesetzes u. s. w.
Pfeilsticker, Rud., Ideal-Materialismus.
Jarz, Konrad, Die philosophische Propädeutik.
Thesen, Fünfundzwanzig, Zum gegenwärtigen Stand der religiösen Dinge in Deutschland.
Hardenberg, Frd. v., Nachlass aus den Quellen des Familienarchivs. 2. Aufl.
Obermann, Joh., Grundfragen der Logik.
Ders., Ueber die philosophische Propädeutik als Unterrichtsgegenstand des Gymnasiums.
Schwartzkopff, P., Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit.
Masaryk, Th. Garrigue, D. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung.
Thiede, Joh., Ueber die Negation, den Widerspruch und den Gegensatz (Jenenser Inaug.-Diss.)

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Bibliographie.** Commer, E., System der Philosophie. 2. Abth. gr. 8. Münster, Nasse'sche Verlagshandlung. n. 3 M. 60 Pf. [S. ob. Bd. XIX. S. 246.] — Liebmann, O., Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre. gr. 8. Strassburg, K. J. Trübner, Verlags-Conto. n. 2 M. 50 Pf. — Liberatore, M., Institutiones philosophicae. Volumen I: Logica et metaphysica generalis. 2. editio novae formae etc. Prati. 8. l. 4. — Perriollat, Ch., Essai de la philosophie scientifique. 8. 5 fr. — de Pressensé, E., Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntniss, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und der Religion. Autorisirte deutsche Uebersetzung von E. Fabricius. gr. 8. Halle, C. E. M. Pfeffer. n. 6 M. 75 Pf. — Rambosson, J., Phénomènes nerveux, intellectuels et moraux, leur transmission par contagion. 8. 6 fr. — Perujo, A., Lexicon philosophico-theologicum. 4.

Valencia, F. Domenech. 20 r. — Vorträge, Philosophische, herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft in Berlin. Neue Folge. 5. u. 6. Heft. gr. 8. Halle, C. E. M. Pfeffer. à n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 442.] Inhalt: 5. A. Lasson's System der Rechtsphilosophie, in seinen Grundzügen beurtheilt von Kahle. Ein Vortrag. — 6. Ueber das Wesen der Seele. Von R. Focke. — Du Bois-Reymond, E., Friedrich II. in englischen Urtheilen. Darwin und Kopernicus. Die Humboldt-Denkmäler vor der Berliner Universität. 3 Reden. gr. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 2 M. — Spir, A., Gesammelte Schriften. 1. Bd. Denken und Wirklichkeit. Liefg. 2. 3. 8. Leipzig, J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. S. 58.] — Stucki, C., Natur — Mensch — Gott. Populär-wissenschaftliche Abhandlungen für Lehrer und gebildete Laien aller Stände. Heft 5. 6. 8. Bern, J. Dalp'sche Buchhandlung. à baar 50 Pf. [S. ob. S. 58.] — Windelband, W., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 8. Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr. n. 6 M. — Bovio, G., Scritti filosofici e politici; compresa la 3ª ediz. di Uomini e tempi, con prefazione e note nuove. Napoli. 8. L. 5. — Gresland, J., Études metaphysiques, politiques et sociales. Genie de l'homme, libre philosophie. 8. 7 fr. — Martineau, J., Essays, philosophical and theological. 2 vols. cr. 8. 11.4 s. — Spencer, H., Essays, scientific, political and speculative. Vol. 1. 2. 8. 16 s. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. gegründet von J. H. Fichte, redigirt von H. Ulrici und A. Krohn. Neue Folge. 84. Bd. (2 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Halle, C. E. M. Pfeffer. pro cplt. n. 6 M. — Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn und O. Flügel. 12. Bd. Heft 3. 4. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. à n. 2 M. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Herausg. v. R. Avenarius. 8. Jahrg. 1884. (4 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. pro cplt. n. 12 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1883. 3. Heft, Juli—September. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 50 Pf. — Müller, J., Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im 19. Jahrhundert. Bibliographie ihrer Veröffentlichungen seit ihrer Begründung bis auf die Gegenwart. 2. Liefg. 4. Berlin, A. Asher u. Co., Verlags-Conto. n. 6 M. [S. ob. S. 58.] — Centralblatt für Bibliothekwesen. Herausgegeben von O. Hartwig und K. Schulz. Jahrg. 1884. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, O. Harrassowitz. pro cpl. n. 12 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft. Haffner, P., Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 3. (Schluss-)Abtheilung. gr. 8. Mainz, F. Kirchheim. n. 6 M. [S. ob. Bd. XIX S. 120.] — Weber, A., Histoire de la philosophie européenne. 3 édition, entièrement refondue. 8. 10 fr. — Zeller, E., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 4 M. 40 Pf. — Sartorius, M., Die Entwickelung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluss an Theophrast dargestellt. gr. 8. Breslau, W. Koebner. n. 1 M. 20 Pf. — Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. 6. Bd. Menon, Euthyphron. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1. M. 20 Pf. [S. ob. S. 58.] — Plato's Apology of Socrates. Interleaved with liberal translation. 8. 3 s. — Plato's Meno. Interleaved with liberal translation. 8. 4 s. — Platone, I dialoghi, nuovamente volgarizzati da Eugenio Ferrai. Vol. IV: Dialoghi teoretici. La republica. Padova. 8. l. 12. — Peipers, D., Ontologia Platonica. Ad notionum terminorumque historiam symbola. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 14 M. — Aristote, Histoire des animaux. Traduit en français et accom

pagné de notes perpétuelles par J. Barthélémy Saint-Hilaire. 3 vol. gr. 8. 30 fr. — Aristotle's Ethics explained by question and answer. Books I—IV. X, c. 6—9. By K. D. Cotes. 8. 4 s. 6 d. — Aristotle, The Politics. Translated with analysis and critical notes, by J. E. C. Welldon. 8. 10 s. 6 d. — Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. II. Pars 1. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 14 M. Inhalt: Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I. commentarium. Ed. M. Wallies. [S. ob. Bd. XIX S. 316.] — Anton, J. R. W., De origine libelli *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος* inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur. Pars 1. Fasc. 1. gr. 8. Erfurt, C. Villaret. n. 6 M. — Cicero, De finibus libri quinque. By J. S. Reid. Vol. III. 8. London, Cambridge Warehouse. 8 sh. — Cicero, M. T., Fünf Bücher vom höchsten Gut und Uebel. Uebersetzt von P. Hellwig. (Collection Spemann Bd. 119.) 8. Stuttgart, W. Spemann. n. 1 M. — Cicero, De natura deorum libri tres. With introductio and commentary by J. B. Mayer. Vol. II. S. London, Cambridge Warehouse. 12 sh. 6 d. — Der Traum des Scipio (Cicero „Vom Staate". Buch VI). Uebersetzt und erklärt von E. Boesel. (Universal-Bibliothek Nr. 1827.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. n. 20 Pf. — Mueller, C., De nonnullis doctrinae gnosticae uestigiis quae in quarto euangelio inesse feruntur dissertatio. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 80 Pf. — Joannides, A., *Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως.* gr. 8. Jena, H. Pohle. n. 1 M. — Gangauf, Th., Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. 2. [Titel-] Auflage. gr. 8. Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung. 3 M. — Fornatore, F. R., Expositio principii traditi a D. Thoma Aquinate ad naturam investigandam rei substantialis. Placentiae. l. 4. — Vallet, P., L'idée du beau dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. 12. 2 fr. 50. — Harnack, A., Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung. gr. 8. Giessen, F. Ricker. n. 60 Pf. — Köstlin, J., Martin Luther, der deutsche Reformator. 22. Aufl. 8. Wismar, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Sortiments-Conto. n. 1 M., geb. n. 2 M. — Pfleiderer, O., Luther als Begründer der protestantischen Gesittung. Vortrag. 8. Berlin, G. Reimer. n. 50 Pf. — v. Treitschke, H., Luther und die deutsche Nation. Vortrag. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 50 Pf. — 2. Abdruck. Ebdas. n. 50 Pf. — Weiss, B., Der Humanismus und Ulrich von Hutten. Vortrag. gr. 8. Bremen, C. W. Roussell. n. 50 Pf. — Bacon, Lord, Kleinere Schriften. Uebersetzt und erläutert von J. Fürstenhagen. gr. 8. Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung. n. 4 M. — Spinoza, Éthique. Deuxième partie: De l'âme. Traduit et annoté par J. G. Prat. 4. 5 fr. — de Spinoza, B., Ethic demonstrated in geometrical order, and divided into 5 parts. Translated. 10 s. 6 d. — de Spinoza, B., Lettres inédites en français. 18. Paris, L. Baillière et H. Messager. 3 fr. 50 c. — Martineau, J., A study of Spinoza, with portrait. 2. edition. 8. 6 s. — Mayer, V., Thomas Hobbes. Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren. gr. 8. Freiburg i. B., Stoll und Bader. n. 4 M. — Winter, H., Darlegung und Kritik der Locke'schen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze. 8. Bonn, E. Nolte's Sortiment. n. 1 M. — Renard, G., Vie de Voltaire. 12. 1 fr. 75 c. — Schmidt, E., Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften. 1. Bd. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 7 M. — Schumann, J. Ch. G., Gotthold Ephraim Lessing's Schuljahre. Ein Beitrag zur deutschen Kultur-, Litteratur- und Schulgeschichte. gr. 8. Trier, H. Stephanus, Verlags-Conto. n. 1 M. — Muncker, F., Johann Kaspar Lavater. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. 8.

Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Kant's, I., Kritik der reinen Vernunft. Herausg. von B. Erdmann. 3. Aufl. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 2 M.. geb. n. 2 M. 80 Pf. — Kant's, I., Kritik der Urtheilskraft. Herausgegeben von B. Erdmann. 2. [Titel-] Auflage. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 2 M. — Bilharz, A., Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Wiesbaden, J. F. Bergmann. n. 6 M. — Schleiermacher, F., Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 6. Ausg. 2 Bde. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 8 M. — Schleiermacher, F., Die christliche Sitte, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Herausgegeben von L. Jonas. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 6 M. — Herbart's, J. F., sämmtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. 2. Abdr. 2 Bde. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 4 M. 50 Pf. [S. ob. S. 59.] — Herbart's, J. F., kurze Encyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Herausgegeben von G. Hartenstein. 2. Abdruck. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 5 M. — Starcke, C. N., L. Feuerbach. 8. Kopenhagen, Thaarup. 3 kr. — Pfleiderer, E., Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundsätzen. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, G. Reimer. — Comte, A., Die positive Philosophie im Auszuge von J. Rig. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 2. (Schluss-) Band. gr. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlag. n. 8 M. 60 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 506.] — Comte, A.. Opuscules de philosophie sociale 1819—1828. 12. 3 fr. 50 c. — Rosmini-Serbati, A., Saggio storico-critico su le categorie e la dialettica. 16. Turin, Unione tipogr.-editr. 3 l. — Trullet, A., Parere intorno alle dottrine ed alle opere di Antonio Rosmini-Serbati, e sugli scritti del P. Domenico Gravina circa l'origine dell' anima umana. Modena. 8. l. 5. — de Rochas, A., La science dans l'antiquité. 8. Paris, G. Masson. 10 fr.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Bergmann, J., Ueber den Utilitarianismus. Rede. gr. 8. Marburg, R. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. 75 Pf. — Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung entwickelt an Kants Idealität von Zeit und Raum. 8. Leipzig, Th. Grieben. n. 5 M., geb. n. 6 M. 50 Pf. — Ott, A., Critique de l'idéalisme et du criticisme. 8. 7 fr. 50. — Staudinger, F., Noumena. Die transscendentalen Grundgedanken und die „Widerlegung des Idealismus". gr. 8. Darmstadt, L. Brill. n. 4 M. — Findel, J. G., Die moderne Weltanschauung und die Freimaurerei. Vortrag. 8. Leipzig, J. G. Findel. n. 40 Pf. — 2. Aufl. gr. 8. Ebda. n. 50 Pf. — Roitzsch, R., Die Entwickelungshypothese und die durch sie hervorgerufene moderne Weltanschauung. Vortrag. 8. Dresden, H. Burdach. n. 1 M. — Tolmatcheff, P., Le décousu logique de notre temps. 8. Dresden, Meinhold u. Söhne. 1 M. 50 Pf. — Pfeilsticker, R., Ideal-Materialismus. Allgemeine Gedanken eines Nicht-Philosophen. gr. 8. Berlin, W. Issleib. n. 1 M. — Velardita, A., Il verismo in filosofia, letteratura e politica. Piazza Armerina. 1 vol. l. 3. — Kirchner, F., Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters. (Deutsche Zeit- und Streit-Fragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 186. 187.) 8. Berlin, Habel. Subscriptions-Preis à Heft n. 75 Pf. Einzelpreis n. 2 M. — Davis, A. J., Penetralia. Harmonische Antworten auf wichtige Fragen, nebst einem Anhange mit dessen Lehren über Utilitätsgesetz, Charakter, Individualismus und Institutionalismus, abgekürzt wiedergegeben und den deutschen Verhältnissen angepasst von G. von Langsdorff. gr. 8. Leipzig, W. Besser. n. 3 M. — Davis, A. J., Die Philosophie des geistigen Verkehrs. Eine Erklärung moderner Geheimnisse. Uebersetzt von C. G. Wittig. gr. 8. Leipzig, W. Besser. n. 3 M. — Striegel, J., Die Reformbedürfnisse der Zeit und der Geist und

seine Wunder, mit Bezugnahme auf die Schriften A. J. Davis. gr. 8. Leipzig, W. Besser. n. 4 M.

IV. Zur Logik und Erkenntnisslehre. Abbot, T. K., The Elements of Logic. 12. 3 s. — Charaux, C. C., De la Pensée. 2e édition. 3 parties en 2 vol. 12. 4 fr. — de Cossoles, H., La certitude philosophique. 12. 3 fr. 50 c. — Derepas, G., Les théories de l'inconnaissable et les degrès de la connaissance. 8. 4 fr. — Drummond, H., Natural Law in the spiritual world. 3rd. edition. 8. 7 s. 6 d. — Loewy, Th., Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- und Tastsinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Händen. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 2 M. — Richet, Ch., L'homme et l'intelligence. 8. Paris, F. Alcan. 10 fr. — Simerka, W., Die Kraft der Ueberzeugung. Ein mathematisch-philosophischer Versuch. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 1 M.

V. Zur Metaphysik. Volkelt, J., Ueber die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 1 M. — Domet de Verges, Essai de métaphysique positive. 12. 3 fr. 5 sh. — Sucona, Th. et Valles, Metaphysicae adnotationes hinc et inde collectae in tyronum commodum et usum. 4. Madrid, M. Murillo. 22 r.

VI. Zur Naturphilosophie. Cohen, H., Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 3 M. 60 Pf. — Mach, E., Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken. Rede. gr. 8. Wien, Hartlebens Verlag. n. 60 Pf. — Ecker, A., Lorenz Oken. A biographical sketch. 8. 6 s. — Darwin, Ch., Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Uebersetzt von H. G. Bronn. 7. Aufl. 9. u. 10. (Schluss-) Liefg. 8. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. à n. 1 M. [S. ob. S. 60.] — Darwin, Charles, und seine Lehre. Aphorismen gesammelt aus Darwins eigenen Werken und Werken seiner Vorgänger und Zeitgenossen. S. Leipzig, Th. Thomas. n. 3 M. 60 Pf. — Büchner, L., Force et matière ou principes de l'ordre naturel de l'univers mis à la portée de tous. Traduit par A. Regnard. 4. Ed. 8. Leipzig, Th. Thomas. n. 6 M. — Weismann, A., Ueber Leben und Tod. Eine biologische Untersuchung. gr. 8. Jena, G. Fischer. n. 2 M. — Weismann, A., Ueber die Vererbung. Ein Vortrag. gr. 8. Jena, G. Fischer. n. 1 M. 50 Pf. — Palingénésie de l'esprit et de la matière. 1. Partie. 8. Paris, A. Ghio. 6 fr. — Pesch, T., Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur. 1. Bd. Philosophische Naturerklärung. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 12 M. — Carlier, A., Anatomie philosophique. 8. Paris, J. B. Baillière et fils. 12 fr. — Zanetti, F., Il mondo invisibile dimonstrato dal mondo visibile esposizione razionale. Vol II. Parma. 16. l. 1,96.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Frank, F. H. R., System der christlichen Sittlichkeit. 1. Hälfte. gr. 8. Erlangen, A. Deichert. n. 7 M. — Chronik, Grundriss eines Systems der Gesittung. 8. Berlin, W. Issleib. n. 50 Pf. — Rothenbücher, A., Handbuch der Moral. 8. Kottbus, H. Differt's Buchhandlung. n. 1 M. 80 Pf. — Schroot, A., Grundlagen, Vorbedingungen und Grundzüge einer auf der freien natürlichen Erkenntniss beruhenden Lehre von der Sittlichkeit. gr. 8. Leipzig, E. Thiele. n. 1 M. — Kober, C. R., Das Mitleid als die moralische Triebfeder. Ein Beitrag zur Kritik der Schopenhauer'schen Ethik. gr. 8. Leipzig, Buchhandlung des Vereinshauses. baar 25 Pf. — Lehmkuhl, A., Theologia moralis. Vol. 1. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 9 M. — Morán, J., Teologia móral Tomo II. Fol. Madrid, Viuda é hijos de Aguado. 60 r.

— Costa-Rossetti, J., S. J., Synopsis philosophiae moralis seu institutiones ethicae et juris naturae secundum philosophiae scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et De Lago methodo scholastica illustratae. Accedunt 4 tabulae de virtutibus et vitiis. gr. 8. Innsbruck, F. Rauch. 9 M. — Fouillée, A., Critique des systèmes de morale contemporaine. 8. Paris, A Baillière et Co. 7 fr. 50 c. — Barbier, L., La loi morale. Nouvelle édition. 18. Paris, G. Fischbacher. 3 fr. 50 c. — Guilly, E. P., La nature et la morale. 12. Paris, Charavay frères. 3 fr. — Albrespy, A., Morale et démocratie. 12. Paris, G. Fischbacher. 2 fr. — Guadagnin, G.. Della umana felicità secondo la doctrina di san Tommaso d'Aquino. Treviso. 16. l. 5.40. — Ribot, Th., Les maladies de la volonté. 12. 2 fr. 50 c. — v. Hellwald, F., Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 3. Aufl. 20. u. 21. (Schluss-) Liefg. gr. 8. Augsburg, Lampart u. Co. à 1 M. [S. ob. Bd. XIX S. 247.] — Hellenbach, L. B., Die Vorurtheile der Menschheit. Neue [Titel-] Ausgabe. 3 Bde. 8. Wien, W. Braumüller. n. 12 M. — Cavagnari, A., Corso moderno di filosofie del diritto. Vol. 1. Padova. 8. l. 8.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. Dictionnaire des sciences anthropologiques. Tome I. 8. Paris. O. Doin. 15 fr. — Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben und redigirt von A. Ecker, L. Lindenschmit und J. Ranke. 15. Bd. 1. u. 2. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, F. Vieweg und Sohn. n. 20 M. — Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 13. Bd. 2. Heft. 4. Wien, Hölder. n. 4 M. — Lotze, H., Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 1. Bd. 4. Aufl. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 7 M. — Siebeck, H., Geschichte der Psychologie. 1. Theil. 2. Abth. Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 11 M. [S. ob. Bd. XVII S. 122.] — Studien, Psychische. Herausgegeben und redigirt von A. Aksakow. 11. Jahrg. 1884 1. Heft. gr. 8. Leipzig, O. Mutze. Halbjährlich n. 5 M. — Bourget, P., Essais de psychologie contemporaine. 18. Paris, H. Semerre. 3 fr. 60 c. — Buccola, G., La legge del tempo rei fenomeni del pensiero: saggio di psicologia sperimentale. Milano. 8. l. 7. — Delboeuf, J., Élements de psychophysique générale et spéciale. Mesure des sensations de lumière et de fatigue. Théorie génerale de la sensibilité. 12. 3 fr. 50. — Lazarus, M., Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze. 3. Aufl. 1. Bd. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 7 M. 50 Pf., geb. n. 9 M. — Lazarus, M., Ueber die Reize des Spiels. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 6 M. — Lecoultre, H., Essai sur la psychologique des actions humaines. 8. Paris, G. Fischbacher. 5 fr. — Ferrière, E., L'âme est la fonction du cerveau. 12. Paris, A. Baillière et Co. 2 vols. 7 fr. — Maudsley, H., Body and will an essay. 8. 12 s. — Cremer, H., Ueber den Zustand nach dem Tode. Nebst einigen Andeutungen über das Kindersterben und über den Spiritismus. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. n. 80 Pf. — Romahn, M., Die Beweise der Unsterblichkeit, aus Naturgesetzen und Kräften erwiesen. 8. Leipzig, W. Besser. baar 90 Pf. — Romanes, G. J., Mental evolution in animals. 8. London, Paul. Treach and Co. 12 sh.

IX. Zur Religionsphilosppie. Kirby, W. F., Evolution and natural theology. 8. London, Sonnenschein. 4 sh. 6 d. — Jouve, A. L., Les doctrines négatives considérées dans leur rapports avec le dogme de l'existence de Dieu. 12. 3 fr. — Vidal, De la croyance philosophique en Dieu. 2 éd. 12. 1 fr. 50. — Justus, J., Das Christenthum im

Lichte der vergleichenden Sprach- und Religions-Wissenschaft und in seinem Gegensatze zur aristotelisch-scholastischen Speculation. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 4 M. — Seydel, R., Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach dem Evangelium. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 2 M. — Belck, W., Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie kurze Darstellung der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. Eine religionsphilosophische Studie. gr 8. Leipzig, Dörffling und Francke. n. 1 M. 50 Pf. — Flint, R., Theism, being the Baird lectures for 1876. 4th. edition, revised. 8. 7 s. 9 d. — Harris, The philosophic basis of theism: an examination of the personality of man, to ascertain the capacity to know and serve God, and the validity of the principle underlying the defence of theism. 8. New-York. 18 sh. — Edinburgh, Clark. n. 12 sh. — Hunt, J., Pantheism and christianity. 8. London, Isbister. 12 sh. 6 d. — Hemann, C. F., Ueber wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen. Basel, C. Detloff's Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 80 Pf.

X. **Zur Philosophie der Geschichte.** Jacoby, J., Geist der griechischen Geschichte. Nach dessen Tode herausgegeben von F. Rühl. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 4 M.

XI. **Zur Sprachphilosophie.** v. Humboldt's, W., sprachphilosophische Werke. Herausgegeben und erklärt von H. Steinthal. 2. Hälfte. (Schluss.) gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 12 M., cplt. n. 18 M. [S. ob. Bd. XIX S. 444.] — Rogers, J. W. F., Grammar and logic in the nineteenth century. 8. London, Trübner and Co. 5 sh. — Franke, F., Die praktische Spracherlernung auf Grund der Psychologie und der Physiologie der Sprache dargestellt. 8. Heilbronn Gebr. Henninger. n. 60 Pf.

XII. **Zur Aesthetik.** Ehrlich, H., Lebenskunst und Kunstleben. (Allgemeiner Verein für deutsche Literatur. 8. Serie. Bd. 1.) 8. Berlin, A. Hofmann's Sep.-Conto. Geb. Subscriptionspreis n. 4 M. 80 Pf., Einzelpreis n. 6 M. — de Leonardis, G., L'arte e la vite dello spirito, studio. 2a parte. Genova. 16. l. 3.50 — Schasler, M., Ueber dramatische Musik und das Kunstwerk der Zukunft. Ein Beitrag zur Aesthetik der Musik. 2. Abth. Die moderne Oper und Richard Wagner's Musikdrama. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 190. 191.) gr. 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis à n. 75 Pf., Einzelpreis n. 2 M. [S. ob. Bd. XIX S. 445.]

Recensionen-Verzeichniss.

Aristotelis magna moralia ed. Franz Susemihl. (Dtsche. Literaturztg. 51 v. E. Heitz.)

Aristotle, The Politices translated by J. E. C. Welldon. (Academy 604 v. H. Richards.)

Auffarth, Die Platonische Ideenlehre. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 4; Dtsche. Literaturztg. 47 v. E. Heitz.)

Bergk, Th., Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. (Gött. gel. Anz. 1884, 1 v. E. Rohde; Berliner philol. Wochenschr. 5 v. K. Bruchmann.)

Bergmann, E. A., Hermaea. (Dtsche. Literaturztg. 4 v. E. v. Schmidt; L. C. 6.)

Bergmann, J., Die Grundprobleme der Logik. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2 v. C. Braig.)

Bergmann, J., Ueber das Richtige. (Dtsche. Literaturztg. 50 v. G. Glogau.)
Biedermann, Die Erziehung zur Arbeit. (Literar. Merkur 4, 2 v. F. Woenig.)
Bilharz, Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Gött. gel. Anz. 2 v. J. Rehmke.)
Bolliger, Anti-Kant. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2. v. J. Both.)
Borgeaud, Ch., J. J. Rousseau's Religionsphilosophie. (Dtsche. Literaturztg. 1884, 1 v. O. Pfleiderer; L. C. 1884 Nr. 3; Revue crit. 4.)
Bourget, P., Essais de psychologie contemporaine. (Academy 610 v. G. Saintsbury.)
Carus, P., Ursache, Grund und Zweck. (Dtsche. Literaturztg. 48 v. G. Glogau; L. C. 5.)
Cicero, Tusculanarum disputationum libri v. L. W. Hasper. (L. C. 51.)
Comte, A., Positive Philosophie. Im Auszuge v. J. Rig, übersetzt v. J. H. v. Kirchmann. (L. C. 1884, 2.)
Dahn, F., Rechtsphilosophische Studien. (L. C. 49.)
Dahn, F., Bausteine IV, 2. Philosophische Studien. (Dtsche. Literaturztg. 46 v. E. Heitz.)
Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 4 v. Th. Ziegler; Dtsche. Literaturztg. v. J. Freudenthal.)
Diercks, G., Das moderne Geistesleben Spaniens. (Literar. Merkur 7 v. M. Brasch.)
Dittmeyer, De Aristotelis Rhetorica. (Philol. Anz. 14, 1 v. F. Susemihl.)
Dreher, Der Darwinismus und seine Consequenzen. (L. C. 47.)
Duquesnoy, La perception des sens opération exclusive de l'âme. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2 v. A. Lasson.)
Egger, J., Katharsis-Studien. (Philol. Wochenschr. 44 v. F. Susemihl.)
Eisler, M., Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. (L. C. 1884, 4.)
Eleutherus, Th., Pasaelogices specimen. (L. C. 1884, 1.)
Epikur's Brief an Herodot, übersetzt von A. Brieger. (Philol. Anz. 14, 1. v. F. Susemihl.)
Fechner, Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. (L. C. 51.)
Feuillée, A., La science sociale contemporaine. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2 v. A. Lasson.)
Fischer, E. L., Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. (Vierteljschr. f. wiss. Phil. 7, 4.)
Fischer, E. L., Das Problem des Uebels. (Dtsche. Literaturztg. 52 v. J. Gottschick.)
Frick u. Friedel, In wieweit sind die Herbart-Ziller-Stoy'schen didaktischen Grundsätze für den Unterricht in den höheren Schulen zu verwerthen. (Z. f. Gymnasialw. 1884, 1 v. H. Meier; Dtsche. Literaturztg. 1884, 1 v. E. v. Sallwürk.)
Gizycki, G. v., Grundzüge der Moral. (Gött. gel. Anz. 52 v. A. Riehl.)
Goette, Ueber den Ursprung des Todes. (Naturforscher 2.)
Greg, Percy, Without God. Negative Science and Natural Ethics. (Academy 608 von G. A. Simcox.)
Harpf, Ad., Goethe's Erkenntnissprincip (Archiv für Litteraturgeschichte XII, 470 f. — von Biedermann).
Hellwald, v., Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. 81, 1 v. E. Wiss.)
Hess, G., Abriss der empirischen Psychologie. (Z. f. österr. Gymn. 10 v. A. Meinong.)
Hirzel, R., Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Th. 2. 3. (L. C. 52.)

James, W., The feeling of effect. (Dtsche. Literaturztg. 45 v. G. Glogau.)
Janet, P., Les maîtres de la pensée moderne. (La philosophie positive 2 v. P(aulin) P(aris).)
Ihering, v., Der Zweck im Recht. Bd. 2. (Beil. z. Allg. Ztg. 1883, 362 v. Eucken.)
Kern, F., Zur Methodik des deutschen Unterrichts. (L. C. 50; Dtsche. Literaturztg. 51 v. J. Seemüller.)
Kirchmann, v., Erläuterungen zu Aristoteles sophistischen Widerlegungen. (Literar. Merkur 8 v. L. A. Rosenthal.)
Koch, J. L. A., Erkenntnisstheoretische Untersuchungen. (Dtsche. Literaturztg. 2 v. Th. Weber.)
Kroman, Unsere Naturerkenntniss. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1.)
Lasson, Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit von E. v. Hartmann. (L. C. 1884, 1.)
Leemanns, Ch., De la connaissance de soi-même. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2 v. A. Lasson.)
Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens. (L. C. 6.)
Maass, G., Christliche Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 5 v. O. Pfleiderer.)
Manns, P., Aristoteles' Katharsis. (Philol. Wochenschr. 44 v. F. Susemihl; Ztschr. f. österr. Gymnasien 10 v. Jos. Egger.)
Mehring, Die Grundformen der Sophistik. (Beil. z. Allg. Ztg. 8 v. Palm.)
Meinong, A., Hume-Studien I. II. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 4 v. A. Höfler; L. C. 4.)
Miloslawski, Die Grundlagen der Philosophie als Specialwissenschaft. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1.)
Müller, H. F., Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Plotinos. (Philol. Wochenschr. 4 v. H. v. Kleist.)
Münz, W., Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. (Literar. Merkur 7 v. A. Jaeckel.)
Noiré, L., Entwickelung der abendländischen Philosophie. (Literar. Merkur 8 v. F. Brümmer.)
Pérez, B., La psychologie de l'enfant. (La philosophie positive 2 v. L. Arréat.)
Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 2. Aufl. (Bl. f. lit. Unterh. 44 v. v. Hartmann; Prot. Kirchenztg. 51 v. J. Websky.)
Platonis opera ed. Schanz. Vol. VI fasc. 2. (Dtsche. Literaturztg. 45 v. F. Susemihl.)
Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. (Natur und Offenbarung 29, 11.)
Prutz, H., Kulturgeschichte der Kreuzzüge. (Vierteljschr. f. Volkswirthschaft 81, 1 v. Jastron.)
Reich, Abhängigkeit der Civilisation. Bd. 2. Die Lebensbedürfnisse des Menschen. (L. C. 1884, 2; Literar. Merkur 8 v. G. Stein.)
Reichardt, H., Der deutsche Lehrer in England. (Dtsche. Literaturztg. 4 v. J. Zupitza.)
Renan, Der Islam und die Wissenschaft. (Dtsche. Literaturztg. 2 von S. Fraenkel.)
Rosenthal, L. A., Lazarus Geiger. (L. C. 50; Literar. Merkur 4, 5 v. A. Siebenlist.)
Rousseau, J. J., von E. v. Sallwürk. (Dtsche. Literaturztg. 50 v. Jodl.)
Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften 10. (L. C. 1884, 2.)
Schmidt, K., Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. (Literar. Merkur 7 v. Jos. Brümmer.)
Schneider, C. M., Natur, Vernunft, Gott. (L. C. 46.)
Schneider, G., Plato's Auffassung von der Bestimmung des Menschen. (Philol. Wochenschr. 47 v. Heller.)

Schneider, G. H., Freud und Leid des Menschengeschlechts. (Dtsche. Literaturztg. 49 v. G. v. Gizycki.)
Schneider, G. H., Der menschliche Wille. (Literar. Merkur 4 v. L. A. Rosenthal.)
Schneidewin, M., Populär-philosophische Essays. (Literar. Merkur 41 v. L. A. Rosenthal.)
Schramm, Leitfaden der Logik und der empirischen Psychologie. (Z. f. österr. Gymnasien 34, 8. 9 v. Pokorny.)
Schultz, E., Ueber das teleologische Fundamentalprincip der allgemeinen Pädagogik. (Dtsche. Literaturztg. 47 v. E. v. Sallwürk.)
Schultze, Fr., Philosophie der Naturwissenschaft. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 7, 4 v. Th. Achelis.)
Schwartz, F. W. L., Prähistorisch-anthropologische Studien. (Dtsche. Literaturztg. 47 v. E. H. Meyer.)
Staudinger, Noumena. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1.)
Stein, L. v., Das Bildungswesen. 1. Th. 2. Aufl. (Z. f. d. ges. Staatswiss. 40, 1. v. Stengel.)
Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie. (Der Katholik N. F. 25. Dec.)
Stötzle, Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. (L. C. 1884, 1.)
Streintz, Die physikalischen Grundlagen der Mechanik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1 v. G. Helm.)
Stricker, S., Studien über die Association der Vorstellungen. (Dtsche. Literaturztg. 46 v. Ebbinghaus.)
Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie. (L. C. 1884, 3.)
Ueberweg, Grundriss der Philosophie. 3. Bd. 6. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 2 v. E. Laas.)
Uphues, Grundlehren der Logik. (L. C. 5.)
Wernicke, C., Philosophie als descriptive Wissenschaft. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1 v. Vaihinger.)
Weygoldt, Die Philosophie der Stoa. (L. C. 1884, 1; Prot. Kirchenztg. 1884, 5 v. Eberlein.)
Windelband, Präludien. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 1 v. Laas.)
Wolf, G., Zur Geschichte der Wiener Universität. (L. C. 1884, 3.)
Zeller, E., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. (L. C. 50.)
Ziegler, Lehrbuch der Logik. (Z. f. österr. Gymnasien 10 v. A. Meinong.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, red. von H. Ulrici und A. Krohn. Halle, E. E. M. Pfeffer (R. Stricker). Neue Folge. Bd. 83. Heft 2. Eucken, R., Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant. — Dr. Achelis, Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart. — Dr. Teichmüller, Ueber den Ursprung des Bewusstseins. — Ulrici, H., Der Begriff des Rechts. Mit Beziehung auf die Schrift: „Rechtsphilosophische Studien von Felix Dahn". — Derselbe, Der Begriff der Nothwendigkeit. Mit Beziehung auf die Schrift von Otto Liebmann: Gedanken und Thatsachen. — Recensionen: Lasson, A., A. Fouillée: La science sociale contemporaine — Zöller, E., Neuere schwedische philosophische Schriften. — Braig, C., Die Grundprobleme der Logik von Dr. Jul. Bergmann. — Both, J., Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik von Dr. Adolf Bolliger. — Lasson, A., Ch. Loomans: De la connaissance de soi-même. — Lasson, A., La Perception des Sens opération exclusive de l'âme, par l'abbé F. Duquesnoy. — Bibliographie.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie u. Mitwirkung von M. Heinze u. W. Wundt, herausg. v. R. Avenarius. VII. Jahg. Heft 3. Leclair, A. v., Das kategoriale Gepräge des Denkens. — Höffding, H., Die psychologische Bedeutung der Wiederholung. — Seydel, R., Raum, Zeit, Zahl. — Pönnies, L., Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza (2. Artikel). — Anzeigen. — Oelzelt-Newin, A., v. G. v. Gizycki. — Selbstanzeigen: Biese. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — Heft 4. Schuppe, W., Die Normen des Denkens. — Schubert-Soldern, R. v., Ueber Erkenntniss a priori und aposteriori. — Heymans, G., Zurechnung und Vergeltung. 1. Art. — Anzeigen: Schultze, Fr., Pilosophie der Naturwissenschaft von Ths. Achelis. — Meinong, Al., Hume-Studien I. II. von A. Höfler. — Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften von Th. Ziegler. — Selbstanzeigen: Auffarth, A., Die platonische Ideenlehre. — Fischer, Engelb. Lor., Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — VIII. Jahrg. 1884. Heft I. Laas, E., Ueber teleologischen Kriticismus. — Lasswitz, K., Giordano Bruno und die Atomistik. — Marty, A., Ueber subjectlose Sätze u. s. w. (1. Art.). — Heymans, G., Zurechnung und Vergeltung (2. Art.). — Anzeigen: Wernicke, A., Die Philosophie als descriptive Wissenschaft v. H. Vaihinger. — Streintz, Die physikalischen Grundlagen der Mechanik v. G. Helm. — Selbstanzeigen: Kroman, K., Unsere Naturerkenntniss. — Miloslawski, P., Die Grundlagen der Philosophie als Specialwissenschaft. — Staudinger, Fr., Noumena. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Zeitschrift für exacte Philosophie, herausg. v. Theod. Allihn und Otto Fluegel. Langensalza, H. Beyer und Söhne. Bd. XII. Heft IV. Cornelius, C. S., Ueber Hypnotismus. — Thilo, Chr. A., Einige Proben moderner philosophischer Versuche in besonderer Beziehung zu Kant. — Recensionen: Cantor, G., Grundlagen einer allgem. Mannigfaltigkeitslehre. — Derselbe, Grundsätze der Elementar-Mechanik. — Wernicke, A., Die Philosophie als descriptive Wissenschaft. — Kirchner, F., Katechismus der Psychologie. — Hume, D., Eine Untersuchung über die Principien der Moral, übers. v. Masaryk. — Mühry, Kritik und kurze Darlegung der exacten Naturphilosophie. — Spamer, Physiologie der Seele. — Rehmke, Der Pessimismus und die Sittenlehre.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXXIII. Jan. 1884. James, W., On some omissions of introspective psychology. — Haldane, J. S., Life and Mechanism. — Hodgson, Shadworth, H., The metaphysical Method in philosophy. — Balfour, A. J., Green's Metaphysics of Knowledge. — Research and Discussion: Bilateral Asymmetry of Function by G. Stanley Hall and E. M. Hartwell. The stages of hypnotism by Edm. Garney. — Critical Notices. — New Books. — Correspondence. — Miscellaneous.

The Journal of speculative philosophy. Ed. by W. T. Harris. New-York, D. Appleton & Co. 1883. Vol. XVII. Nro. 3. B. Rand, The Centennial of the Critique of pure reason. — S. E. Blow, Goeschel on the Immortality of the soul. — A. E. Kroeger, Fichte's Facts of Consciousness. — R. G. Hazard, Man a creative first cause. — Editor, Philosophy in Outline. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books received. — Nro. 4. Editor, Philosophy in Outline. — J. Podbielski, Trentowski on the sources and faculties of cognition. — D. J. Snider, A study of the Iliad. — G. Garrigues, Goethe's „das Märchen". — F. B. Sauborn, The puritanic philosophy and Jonathan Edwards. — R. G. Hazard, Man's Freedow in his moral nature. — Notes and Discussions. — Book Notices. — Books received. — Contents of Vol. XVII.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière & Co. 1883. Nro. XII. H. Marion, James Mill d'après les recherches de M. A. Bain. — Bewan Lewis, Les localisations cérébrales et la Théorie de l'évolution. — Sully (James), Le développement mental. — Th. Ribot, Les conditions organiques de la Personnalité. — Notes et discussions. Ch. Secrétan et A. Fouillée. La liberté et le déterminisme. P. Tannery: Les forces fonctions du temps. — Analyses et comptes rendus. Noiré: Die Lehre Kant's und der Ursprung der Vernunft. Malcolm Guthrie: On Mr. Spencer's Unification of Knowledge. — Revue de périodiques. Archives italiennes de Biologie. Archives de Neurologie. L'encéphale. La Critique philosophique. La Philosophie positive, etc. — 1884. Nro. I. Herbert Spencer. Passé et avenir de la religion. — Tannery (Paul), Critique de la loi de Weber. (Loi psychophysique.) — Ch. Lévêque, L'esthétique musicale en France. V. Psychologie des timbres. — Revue générale. Les aberrations de l'instinct sexuel d'après des travaux récents, par le Dr. E. Gley. — Analyses et comptes rendus. E. Naville: La physique moderne. G. Derepas: Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance. B. Perez: Jacotot et sa méthode d'émancipation intellectuelle. — Revue des périodiques étrangers. Rivista di filosofia scientifica. La filosofia delle scuole italiane. Rassegna critica. Archivio di Psichiatria. Variétés. Livres nouveaux. — Nro. II. P. Regnaud, L'évolution de l'idée de „briller" en sanscrit, en grec et en latin. — F. Bonatelli, Remarques sur les sensations et les perceptions. — Guyau, L'esthétique du vers moderne. — Analyses et comptes rendus. Weber, Alfred, Histoire de la philosophie européenne (3e éd.). Cantoni, Emmanuele Kant: la filosofia teoretica; la filosofia pratica. Fouillée, L'idée moderne du droit (2e éd.). — Revue bibliographique. Dr. G. le Bon, La civilisation des Arabes. Masseron, Danger et nécessité du socialisme. Stöhr, Vom Geiste. Riehl, Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. — Variétés. Le programme de l'agrégation de philosophie pour 1884. — Revue des périodiques étrangers. Mind, The Journal of speculative philosophy. Proceedings of the Society for psychical Research.

La Filosofia delle scuole italiane. Revista bianstente dir. da Fer. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XIV. Vol. XXVIII. disp. 2a. B. Labanca, Virtù e natura. — L. Ferri, Di Marsilio Ficino. — T. Mamiani, Filosofia della storia. — T., Di Scoto Erigena. — Bibliografia 1) Ant. Velardita, 2) D. Ciavarini Doni. — Periodici di filosofia. — Cenno necrologico.

Miscelle.

Am 28. November v. J. starb zu München der ausserordentliche Professor der Philosophie an der Universität von Erlangen Dr. Fr. X. Schmid-Schwarzenberg, 65 Jahre alt.

Am 11. Januar starb in Halle der Professor in der philosophischen Facultät daselbst Geh. Reg.-Rath Dr. Herm. Ulrici, 78 Jahre alt.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Bei uns sind erschienen:

Auffarth, Dr. August, Die platonische Ideenlehre. 1883. 8 Bogen gr. 8° geh. 2 M. 40 Pf.

Cohen, Prof. Dr. H., Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. 1883. 2⅛ Bogen gr. 8°, geh. 80 Pf.

Cohen, Prof. Dr. H., Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik. 1883. 10⅛ Bogen gr. 8° geh. 3 M. 60 Pf.

Lazarus, Prof. Dr. M., Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze. 3. Aufl. Erster Band. 1883. 27 Bogen gr. 8°, geh. 7 M. 50 Pf.; in Leinwand gebunden 9 M. Inhalt: Bildung und Wissenschaft. Ehre und Ruhm. Der Humor. Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit.

Lazarus, Prof. Dr. M., Ueber die Reize des Spiels. 1883. 12 Bogen 8°, geh. 3 M ; in Leinwand gebunden 4 M.
Inhalt: Die allgemeinen Ursachen des Spiels. Die drei Gattungen der Spiele und ihre besonderen Reize (die Zufalls- oder Verstandesspiele; die Uebungsspiele; die Schauspiele, insbesondere die Kunst.)

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung
(Harrwitz und Gossmann) in **Berlin S. W. 12.**

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation.

Von

J. J. Borelius,
Professor der Philosophie in Lund.

Preis 1 M.

„Die vorliegende Abhandlung muss von einer deutschen Zeitschrift für ...sophie schon darum berücksichtigt werden, weil sie ein sprechendes ...niss ablegt für die erfreuliche Thatsache einer engen wissenschaftlichen ...indung zwischen der schwedischen Philosophie und ihrer deutschen ...ester." — —

„Dass übrigens die vorliegende Abhandlung durch eine Fülle feiner, ...voller Bemerkungen, insbesondere durch eine ebenso eindringende wie ...ende Kritik der in Betracht gezogenen philosophischen Auffassungen ...Satzes des Widerspruchs (namentlich Spinoza's, Kant's, Herbart's, ...wart's, Schopenhauer's, E. v. Hartmann's) sich auszeichnet, versteht sich ...einem so scharfsinnigen und gründlichen Forscher wie der Verf. von ...st und bedarf daher keiner näheren Darlegung. —" H. Ulrici.

Verlag von **Friedrich Vieweg und Sohn** in **Braunschweig.**
(Zu beziehen durch jede Buchhandlung.)
Soeben erschien:

...au, Albrecht, Die Theorien der modernen Chemie. III. Heft. (Schluss.) Die Entwicklung der modernen Chemie. Neue Folge. gr 8°. geh. Preis 7 M.

Früher erschienen:

...Heft. Die Grundlagen der modernen Chemie. Preis 2 M. 40 Pf.

...Heft. Die Entwicklung der modernen Chemie. Preis 3 M. 60 Pf.

Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg (Baden).

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Pesch, T., S. J., Die grossen Welträthsel.

Philosophie der Natur.

Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. **Erster Band.** Philosophische Naturerklärung. gr. 8°. (XXII u. 872 S.) ℳ 12.

Der **zweite** (Schluss-)Band: Naturphilosophische Weltanschauung, unter der Presse.

Neuer Verlag von **J. C. B. Mohr** in **Freiburg i. B.**

Notker.

Schriften Notker's und seiner Schule.

Herausgegeben von PAUL PIPER.

Vollständig in 2 Bänden.

1883 erschienen:

Band II. Lfg. 1. 2. à M. 4. —. Lfg. 2. M. 6. —

Band III. Lfg. 1. 2. à M. 3. —. Lfg. 3. M. 4. —

1882 erschien:

Band I. Lfg. 1. M. 7. —. Lfg. 2. M. 3. —. Lfg. 3. M. 3. —

(Germanischer Bücherschatz, herausgegeben von Alfred Holder. VIII. IX. X.)

Der erste Band enthält die Schriften philosophischen Inhalts, der zweite die Psalmen und katechetischen Denkmäler und die St. Galler Handschriftengruppe, der dritte die Wessobrunner Psalmen, Predigten und katechetischen Denkmäler.

In meinem Verlage ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen, sowie direct von mir gegen Einsendung des Betrages zu beziehen:

Handbuch der Moral

von

Dr. Adolf Rothenbücher.

225 Seiten. 8°. ℳ 1.80.

H. Differt's Buchhandlung (B. Jaeger), **Cottbus.**

Soeben erschien in unserm Verlage und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

J. Frohschammer, Die Philosophie als Idealwissenschaft und System zur Einleitung in die Philosophie.

Preis Mk. 2. —.

München. **A. Ackermann's Nachf.**

In meinem Verlage ist heute erschienen:

Lotze's

philosophische Weltanschauung

nach ihren Grundzügen.

Zur Erinnerung an den Verstorbenen

von

Prof. Dr. **Edmund Pfleiderer**

in Tübingen.

Zweite durchgesehene Auflage.

Preis 1 Mark 60 Pf.

Berlin, den 30. Januar 1884. **G. Reimer.**

Druck von P. Neusser in Berlin.

C. III. 6. 7.

Philosophische Monatshefte.

994

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN (BODLEIAN) PERIODICALS

XX. Band.

IV. und V. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft IV u. V.

	Seite
Zur Widerlegung des Determinismus von d. Red.	193—218
Vorstellen, Fühlen, Wollen von Dr. *Jul. Nathan*	219—232
Einige Gedanken für Kant's Aesthetik gegen Empirismus und Realismus von Dr. *E. König*	233—250
Volksreligion und Weltreligion von *A. Kuenen*. Rec. v. d. Red.	250—256
Unsere Naturerkenntniss von Dr. *K. Kroman*. Rec. v. d. Red.	256—262
Plotinische Studien von *Hugo v. Kleist*. Angez. v. Prof. *A. Richter*	262—264
Die Lehre Kant's u. s. w. von Dr. *Kurt Lasswitz*. Bespr. v. Prof. *Witte*	264—268
Platon's Theaetet bearb. von Dr. *Fr. Michelis*. Bespr. v. Dr. *v. Kleist*	268—270
Der neuere Geistergiaube von Dr. *W. Schneider*. Bespr. v. d. Red.	271—273
La psychologie de l'Association p. *L. Ferri*. Bespr. v. Dr. *R. Lehmann*	273—279
Der Pessimismus und die Sittenlehre von *A. Bacmeister*. Bespr. v. d. Red.	280—282
Benedicti de Spinoza opera recogn. *J. van Vloten* et *J. P. N. Land*. Vol. II. Angez. v. d. Red.	282—284
Die Grundformen der Sophistik von *G. v. Mehring*. Angez. v. d. Red.	284—285
System der Aesthetik von *K. Chr. Frd. Krause*. Angez. v. d. Red.	285—286
Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele von *Heinr. Spitta*. 2. Aufl. Angez. v. d. Red.	286—287
A Study of Spinoza. By *James Martineau*. Angez. v. d. Red.	287—288
Friedr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Thl. III. 6. Aufl. H. v. *M. Heinze*. Angez. v. d. Red.	288—289
Das Evangelium von Jesu u. s. w. von *Rud. Seydel*. Bespr. v. d. Red.	289—292
Litteraturbericht. (*Amersin, F.*, Gemeinverständliche Weisheitslehre bespr. v. d. Red.; *Commer, E.*, System der Philosophie bespr. v. Prof. *Witte; Lotze, Herm.*, Grundzüge der Naturphilosophie bespr. v. Dr. *v. Kleist*; *Freyer*, Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung bespr. v. Prof. *Rabus; Dessaignes, J.*, Études de l'homme etc. bespr. v. Dr. *Melzer; Hauffe, G.*, Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes bespr. v. Dr. *Kirchner; Leclair, A. v.*, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie bespr. v. *Dems.; Büchner, L.*, Die Macht der Vererbung bespr. v. Dr. *Henniger; Muff, Chr.*, Zwei Titanen; *Sigwart, C.*, Jacob Schegk; *Meyer, Jürgen Bona*, Locke's Leitung des Verstandes; *Gutberlet, C.*, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft; *Peters, C.*, Willenswelt und Weltwille; *Stein, H. v.*, Ueber Leben und Person Giordano Bruno's; *Romundt, H.*, Vernunft als Christenthum; *Willy, R.*, Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling; *Storz, J.*, Die Philosophie des heiligen Augustin bespr. v. d. Red.)	292—307
Neu eingegangene Schriften	308
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	308—317
Recensionen-Verzeichniss	318—319
Aus Zeitschriften	319—320
Miscelle	320

FOREIGN
PERIODICALS

Zur Widerlegung des Determinismus.

Auf das Problem der Willensfreiheit wieder einmal zurückzukommen, seitdem Kant es ausgesprochen hat, dass „ich in jedem Zeitpunkte immer unter der Nothwendigkeit stehe, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, was nicht in meiner Gewalt ist", scheint eine recht überflüssige Mühe zu sein. Hat doch die Behauptung, dass der Mensch wenigstens bei einigen seiner Handlungen Freiheit des Willens besitze, noch niemals so bewiesen werden können, dass die Gegner überführt wurden, vielmehr hat der Determinismus von Hobbes und Spinoza an eine immer grössere Verbreitung in der Philosophie gefunden. Wenn Schopenhauer versichert, dass sich gegen ihn, den Determinismus, nur Einfalt und Unwissenschaftlichkeit auflehnen, und wenn er im Stande ist, die „eminentesten" Köpfe als Leugner der Willensfreiheit anzuführen, so sollte eigentlich Jedem von vornherein die Lust vergehen, die ohnehin im jetzigen Zeitalter des Positivismus [1]) und Empirismus als obsolet verschrieene Lehre auch nur auf's Tapet zu bringen. Nichtsdestoweniger will der Verfasser dieses Wagestück unternehmen, da ihn im Gegensatz zu den meisten seiner philo-

1) Im Literarischen Centralblatt dieses Jahres Nr. 2 pag. 45 ist in einer Besprechung der von J. H. v. Kirchmann im Rig'schen Auszuge übersetzten „Positiven Philosophie" von A. Comte Folgendes zu lesen: „Er (Comte) hat die Linien der Geistesrichtung gezogen, auf der wir uns heute Alle bewegen". Und weiter: „Comte ist der Prophet und der philosophische Systematiker der Denkweise, von der gegenwärtig die civilisirte Welt erfüllt ist" u. s. w. Wenn dies ohne Anstand in einer vielgelesenen und weit verbreiteten literarischen Zeitschrift gesagt werden darf, so genügt das wohl, um obigen Ausdruck zu rechtfertigen.

sophischen Fachgenossen die Ueberzeugung durchdringt, dass gerade die deterministische Ansicht vom menschlichen Handeln, mag sie nun mit fremdländischem Positivismus und Empirismus, mag sie mit inländischem Pessimismus oder Pantheismus zusammenhangen, einen der folgenschwersten Irrthümer der Gegenwart ausmacht. Die Widerlegung des Determinismus aber soll so versucht werden, dass zuerst kurz dargelegt wird, um was es sich in der Frage eigentlich handelt, dass sodann die These der Leugner wie die der Vertheidiger der Willensfreiheit aufgestellt, und dass endlich die eine wie die andere kurz geprüft wird, um zu einem wo möglich gültigen Resultat zu gelangen.

I.

Arten der menschlichen Freiheit.

Wenn von Freiheit in Bezug auf den Menschen die Rede ist, so kann darunter im Wesentlichen viererlei verstanden werden:

1. Die körperliche Freiheit. Man ist in deren Besitz, wenn man alle überhaupt möglichen körperlichen Bewegungen, welche man will, ausführen kann, also z. B. nicht gelähmt, gefesselt, eingesperrt ist, kurz von jedem körperlichen Zwang oder Hinderniss los ist.

2. Die intellectuelle Freiheit. Man ist in deren Besitz, wenn man seine Einsicht gebrauchen kann, wie man will, also nicht z. B. durch Irrsinn, Trunkenheit, heftige Affecte, wie Zorneswuth oder Betrübniss, seinen Willen durch seine Einsicht zu bestimmen verhindert wird.

Diese beiden Arten der Freiheit haben das miteinander gemein, dass, wo sie nicht sind, entweder gar nicht oder doch nicht vollständig so gehandelt werden kann, wie es dem Willen entspricht, dass man also dabei nicht kann, was oder wie man will.

3. Die Willkür oder natürliche Willensfreiheit. Das ist die bestrittene, von den Deterministen als nicht vorhanden betrachtete, von den Indeterministen aber angenommene und vertheidigte „Libertas arbitrii". Es wird unter ihr die Möglichkeit verstanden, welche der Mensch haben soll, zwischen

verschiedenen, vor dem Handeln sich ihm darbietenden Motiven zu wählen, also seinen Willensentschluss willkürlich zu treffen. Man kann demgemäss diese dritte Art der Freiheit auch als Wahlfreiheit oder als Vermögen der Selbstbestimmung bezeichnen, und da bei ihr jeder Zwang aus einem früheren (äusseren oder innern) Zustande ausgeschlossen sein soll, sie mit Kant als das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von sich aus anzufangen, definiren.

4. Die sittlich-vernünftige oder ideale Willensfreiheit. Diese kann niemals als ein gegebener, natürlicher Zustand des Menschen (oder des menschlichen Willens) betrachtet werden, sondern immer nur als ein Ideal des sittlichen Strebens. Unter ihr ist nämlich das Freisein von allem Bösen in Gedanken, Worten und Werken zu verstehen; sie bildet also den negativen Ausdruck für die reine Vernünftigkeit oder noch besser absolute Sittlichkeit selbst, wie sie dem Menschen als Ziel seines geistig praktischen Strebens vorschwebt. Im christlichen Sinne bezeichnet sie die wiedererlangte kindliche Unschuld bei völliger Hingabe an Gottes Willen und Gebote.

Während der Begriff der Freiheit in erster und zweiter Bedeutung des Wortes keine Schwierigkeit macht, und auch in der vierten Bedeutung klar genug ist, so erfordert doch, da die sittliche oder ideale Willensfreiheit mit der Willkür oder natürlichen Wahlfreiheit oft vermischt oder verwechselt wird, das Verhältniss dieser beiden Letzteren zu einander eine kurze Bemerkung, ehe in die Untersuchung des Wesens der Willkürfreiheit selbst eingegangen werden soll. Es muss eben noch einmal hervorgehoben werden, dass die Freiheit der Willkür als das Vermögen, den Entschluss zum Handeln auf Grund selbstständiger Wahl zwischen verschiedenen Motiven zu treffen, wobei auch das Schlechtere statt des Besseren ergriffen werden mag, sich von der sittlichen oder idealen Freiheit als dem Nichtumhinkönnen, der besten Einsicht zu folgen, wesentlich unterscheidet. Jene wird, wie schon oben gesagt worden ist, als ein natürliches, dem Menschen als solchem innewohnendes, wenn auch erst im Laufe der Entwickelung im Leben, wie Sprache und andere Fähigkeiten, ausgebildetes, diese als ein niemals erreichtes, im besten Fall nur annähernd

zu erreichendes ideales Endziel verstanden. Das Verhältniss beider zu einander würde also sein, dass die Wahl- oder Willkürfreiheit — nach der Ansicht der Indeterministen wenigstens — als Bedingung zur Erreichung der sittlich-idealen Freiheit gelten muss, diese als der Endzweck einer Entwicklung betrachtet wird, bei dem angelangt der Mensch die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse eigentlich gar nicht mehr besitzt, da er niemals mehr böse, sondern immer nur gut handeln kann, überhaupt durch vollkommene Einsicht oder im Besitz der Weisheit jedem Schwanken hinsichtlich der Wahl seiner Motive zum Handeln ein- für allemal enthoben ist.

II.

These des Determinismus.

Unter Determinismus ist diejenige Denkweise zu verstehen, welche die Wirklichkeit einer Wahl- oder Willkürfreiheit durchaus leugnet und die Vorstellung einer solchen als chimärisch betrachtet. Die Argumentation des Determinismus in der Bekämpfung der Annahme, dass der menschliche Wille (oder der Mensch im Wollen) Wahlfreiheit habe, ist folgende:

1. Weil alles Geschehen unter das Causalitätsgesetz fällt, so muss dies auch beim menschlichen Thun der Fall sein. Die Verbindung nach Ursache und Wirkung schliesst aber die Wahlfreiheit aus; also können menschliche Handlungen nicht aus Freiheit erfolgen, d. h. es gibt keinen freien Willen. Oder dasselbe weiter ausgeführt: Weil, wenn die Bedingung gegeben ist, damit auch das davon Bedingte unabänderlich und unausbleiblich gegeben ist, mit anderen Worten: Bedingung und Bedingtes, Grund und Folge unauflöslich miteinander verbunden sind, so muss auch das menschliche Innere beim Handeln — der von Gefühlen und Vorstellungen beherrschte Wille — so wie er nun jedesmal ist, den Grund des zum Handeln uns bestimmenden Willensmomentes, des sog. Motives, enthalten und aus diesem die Handlung als Folge aus ihrem Grunde fliessen. Wer das menschliche Innere im Momente vor dem Handeln genau und durchaus kennte,

würde demnach die Handlung, die erfolgen wird, mit derselben mathematischen Gewissheit voraussagen können, mit welcher die Astronomen das Eintreten der himmlischen Erscheinungen im Voraus zu berechnen vermögen.

2. Als ein Corollarium dieser Argumentation kann man zweitens die Auffassung betrachten, dass der menschliche Charakter angeboren und constant sei, so dass „einem gegebenen Menschen unter gegebenen Umständen niemals zwei Handlungen möglich sind, sondern nur eine", und „der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen — angesehen, dass einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äussern Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreffen und deren aus lauter eben so nothwendigen Gliedern bestehende Kette in's Unendliche hinaufläuft, fortbestimmt wurden — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene nicht anders ausfallen konnte, als er ausgefallen ist" [1]).

3. Auch den theologischen Standpunkt benutzt der Determinismus, seine Ansicht zu unterstützen, nämlich so: Für den, welcher an einen Gott als ein allwissendes und allgegenwärtiges Wesen glaubt, kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Willensfreiheit der göttlichen Allwissenheit weichen muss. Was Gott weiss und eben, weil er Alles weiss, vorherweiss, kann gar nichts anders kommen, als es kommt; da er alle Falten des menschlichen Innern, alle Triebfedern unserer Gefühle, Gedanken, Willensimpulse kennt, so weiss er auch wie wir in jedem Falle handeln werden, mit unfehlbarer Gewissheit. Wenn dies aus der Idee Gottes sich von selbst versteht, wie lässt sich die Annahme einer Willensfreiheit damit reimen? Was von Gott vorhergewusst wird, ist auch vorher von ihm bestimmt; und was vorher bestimmt ist, lässt keine Freiheit des Willens neben sich zu.

---

1) Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens. Abschnitt III gegen Ende.

4. Endlich geht nach der Ansicht der Deterministen die Richtigkeit ihrer Thesis aus gewissen Resultaten der Statistik hervor, die da zeigen, dass menschliche Handlungen, obwohl sie, wie Eheschliessungen und Selbstmorde, nicht ohne vorherige Ueberlegung geschehen, doch mit allgemeinen Naturereignissen in immer wiederkehrender Regelmässigkeit zusammenhangen, also der menschlichen Willkür entzogen zu sein scheinen.

5. Die Deterministen pflegen ihre Ansicht weiter noch zu begründen durch den Versuch einer Widerlegung ihrer Gegner und eines Nachweises der Quellen, aus denen die falsche Annahme einer Willensfreiheit fliesse. Der Schein der Freiheit des Willens, so sagen sie, pflegt dadurch zu entstehen, dass die Menschen zwar ihrer Willensacte sich bewusst sind, nicht aber immer der Gründe, aus denen jene fliessen. So bilden sie sich wohl ein, hinsichtlich der letzteren frei zu sein[1]). Oder weiter ausgeführt: Weil der Mensch sich bewusst ist, dass er thun kann, wie oder was er will, so bezieht er den aus dieser Thatsache abgeleiteten richtigen Begriff der Freiheit, welcher besagt, dass unser Handeln, sofern es aus unserm Innern entspringt, von der Aussenwelt unabhängig erfolgt, fälschlich auf den Willen selbst, als ob dieser an sich frei sei, und bildet sich ein, dass er, wie er die Folgen des Willens, die Handlungen bestimmen kann, so auch dessen Gründe bestimmen könne. Das aber ist nicht der Fall: der jedesmalige Grund des Willens ist durch Charakter und Vergangenheit des Wollenden ein- für allemal bestimmt[2]).

III.

These des Indeterminismus.

Unter Indeterminismus ist die dem Determinismus entgegengesetzte Denkweise derjenigen zu verstehen, welche

1) — — Ex his sequitur, quod homines se liberos esse opinentur quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Spinoza, Eth. I. appendix.

2) Nach Schopenhauer a. a. O. Abschn. I u. II.

eine Willensfreiheit in dem oben als dritte Freiheit bezeichneten Sinne des Wortes annehmen. Sie berufen sich bei ihrer Annahme vor Allem auf das jedem Menschen innewohnende Gefühl, welches sich durch kein Raisonnement wegdemonstriren lasse. „Auch da, wo die Ursachen unseres Wollens nicht nur klar vor Augen liegen, sondern geradezu zwingend erscheinen, ist jeder Unbefangene der Ueberzeugung, dass er ganz ebenso gut gar nicht oder anders hätte wollen können". „Der Glaube an die totale oder partielle Ursachlosigkeit oder Indeterminirtheit unseres Wollens ist trotz aller Correctur, welche eine vernünftige Ueberlegung an der Hand des Causalgesetzes aufstellt, in uns ebenso unausrottbar, wie die Idee der Objectivität des Inhalts unserer Empfindungen. Auch der eingefleischteste Determinist kann nicht davon lassen, in seinem praktischen Verhalten und Urtheilen von jenem Glauben auszugehen, und Jeden, dem es hier fehlt, für ebenso »krank« zu halten als denjenigen, der das Gefühl hat, in einer Welt des Scheines zu leben" [1]). Mit der Ursachlosigkeit oder dem Indeterminirtsein beim Thun ist übrigens nicht zu verstehen, dass die menschlichen Handlungen schlechthin ohne Grund geschehen, sondern nur, dass der Mensch mit seinem freien Willensentschluss sich selbst zum Thun bestimme, also jedesmal selbst den Grund des Handelns abgebe, nicht aber sein vermeintlich feststehender Charakter oder gar eine bis ins Unendliche zurückreichende Kette der vom Willen unabhängigen Ursachen. Es ist also nicht wahr, dass die Motive zum Handeln so auf den Willen wirken, wie die Gewichte auf die Wage. Wir fühlen vielmehr, dass die Initiative zu unserm Thun, wie Kant ganz richtig hervorhebt, bei uns steht. Und eben darum halten wir uns auch für verantwortlich, und machen einander verantwortlich für das, was von uns gethan wird. Das Gefühl der Verantwortlichkeit, ohne welches das menschliche Leben unmöglich sein würde, wurzelt unzweifelhaft in dem der Willensfreiheit, und mit ihm ebenso die Erscheinung der Reue und Gewissensbisse nach unrechtem, die der sittlichen Befriedigung nach rechtem Thun.

1) Dittmar, Vorlesungen über Psychiatrie p. 78—79.

Solche Gefühle, an denen unsere sittlichen und religiösen Ueberzeugungen emporwachsen, hätten keinen Sinn, wenn der Mensch sich seiner Freiheit des Willens nicht bewusst wäre. Denn für eine unfreie, durch die sogenannte Naturnothwendigkeit uns abgenöthigte Handlungsweise kann doch gerechterweise Niemand verantwortlich gemacht werden: auf sie passt nicht Lob und Tadel, Befriedigung und Reue, und man kann bei ihr nicht von Schuld oder Verdienst reden. So lange wir dem Menschen das, was Gewissen genannt wird, zusprechen, welches der Richter unserer Handlungen ist, (mag man auch über Ursprung und Tragweite desselben noch so verschieden denken), so lange müssen wir ihm auch Willensfreiheit vindiciren. Man kann demnach sagen, dass alle sittlichen Verhältnisse schliesslich nur durch sie möglich gemacht werden. Am prägnantesten hat Kant dies Verhältniss durch das bekannte Wort ausgedrückt: Du sollst, also kannst Du. Das will heissen, so gewiss im Menschen die Ueberzeugung waltet, dass er sittliche Verpflichtungen habe, denen er nachzukommen gehalten sei, Verpflichtungen, über deren Inhalt und Umfang wohl gestritten werden mag, deren Vorhandensein und absolute Gültigkeit aber kein Rechtschaffener in Zweifel zieht, so gewiss muss ihm das Vermögen innewohnen, mit Ueberwindung aller entgegenstehender Antriebe dieser Pflicht folgen zu können. Dies Können schliesst aber die Freiheit des Willens ein; es ist ohne dieselbe nicht denkbar für Jeden, der nur klar denkt. Wer die Freiheit aufhebt, hebt eben damit das dem menschlichen Wesen Eigenthümliche, er hebt das menschliche Wesen selbst auf, indem er dem, was wir Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, Edel und Gemein nennen, ein Ende macht, und den Menschen in eine Sphäre degradirt, wo, wie bei den Thieren, von einer innern Werthschätzung nicht mehr die Rede sein kann. Allerdings pflegen die meisten Deterministen jene sittlichen Kategorien (von Gut und Böse, Pflicht und Tugend u. s. w.) auch anzuerkennen, aber sie sind gezwungen, wenn sie consequent bleiben wollen, ihnen eine so modificirte Bedeutung unterzulegen, dass sie dadurch ihres eigentlichen Sinnes beraubt werden. Die ganz Consequenten und Schamlosen

unter ihnen scheuen sich aber nicht, dem Princip der sogenannten Naturnothwendigkeit alles Geschehens getreuer, nun auch Ernst zu machen mit der „Ausnahmslosigkeit des natürlichen Mechanismus" auch für das menschliche Innere und offen zu erklären, dass von sittlicher Verantwortung im Grunde genommen nicht geredet werden dürfe und alle menschlichen Handlungen sittlich indifferent seien, d. h. mit andern Worten, dass Jedem erlaubt sei zu handeln, wie er Lust habe, da er ja doch immer nur aus der Nothwendigkeit der Natur heraus handele [1]).

Was aber die theologische Seite der Frage anbetrifft, so macht der Indeterminismus darauf aufmerksam, dass alle Religionen, wenigstens diejenigen unter ihnen, welche diesen Namen verdienen, an der Idee der Verantwortung festhalten, und insbesondere das Christenthum darauf das grösste Gewicht lege. Die Religion fasse den Menschen immer als ein geistiges, über dem allgemeinen Naturlauf stehendes Wesen, welches sich aus freiem Entschlusse Gott zu- oder abzuwenden vermöge. Wäre dies nicht der Fall, übte Gott eine zwingende Gewalt auf den Menschen aus, so hörte dieser damit auf, ein der Liebe Gottes würdiger Gegenstand zu sein. Ueberhaupt sei sittliches und religiöses Gefühl so miteinander verschwistert, dass das eine nicht wohl ohne das andere gedacht

---

1) Vgl. Ferd. Laban, Die Schopenhauer-Literatur, Einleitung S. 18 u. folg., wo aus der „unübertrefflichen, schlagenden Argumentation" Nietzsche's eine Reihe von Sätzen angeführt werden, darunter folgende: „Man entdeckt schliesslich, dass auch dieses Wesen (des Menschen nämlich) nicht verantwortlich sein kann, insofern es ganz und gar nothwendige Folge ist, und aus den Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge concrescirt: also dass der Mensch für nichts verantwortlich zu machen ist, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen." „Weil der Mensch sich für frei hält, nicht weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse." „Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, Niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum über sich selbst richtet." „Der Satz ist so hell wie Sonnenlicht". „Man möchte darunter setzen, um Widerlegung wird gebeten. Denn man wird dagegen immer nur widersprechen." Vom Standpunkt des stricten Determinismus aus ist in der That eine Widerlegung Nietzsche's nicht möglich.

werden könne, daher die Religion nicht minder, als die Ethik von der Annahme der Willensfreiheit ausgehe.

IV.

Vergleichung der beiden Thesen.

Wirft man, ehe es zur Erörterung der eben aufgestellten beiden Thesen kommt, einen vergleichenden Blick auf sie, so stellt sich heraus, dass der Determinismus von einer theoretischen, der Indeterminismus von einer praktischen Grundanschauung ausgeht. Jener stellt sich auf einen erkenntnisstheoretischen Standpunkt, indem er mit Kant die Allgemeingültigkeit der Causalitätskategorie und zwar in dem Sinne behauptet, dass sie auf einen ausnahmslos geltenden Mechanismus des äussern wie des innern Geschehens führe; dieser geht von dem praktischen Standpunkt des sittlichen Bewusstseins, also von einer ethischen Grundansicht aus. Daher der schroffe Gegensatz, welcher zu einem so langen, scharfen und anscheinend erfolglosen Kampf geführt hat, dass jüngst gesagt wurde, derselbe würde wohl bis zum jüngsten Tage dauern. Denn vom theoretischen Standpunkt aus soll, wie man wohl meint, der Determinismus Recht haben, während vom ethischen Standpunkt aus dem andern Recht gegeben werden müsse, so dass man in einer Hinsicht jenem zu folgen habe, in einer andern diesem. Indessen einer solchen Auffassung der Sache — einer Art von Zweiseelentheorie — wird man sich doch nicht anschliessen dürfen, in Anbetracht, dass sie vielleicht auf dem Papier, nicht aber in Wahrheit und Wirklichkeit sich durchführen lässt. Mag auch der Gegensatz von Theorie und Praxis noch so gross erscheinen, so kann am Ende die Wahrheit immer nur eine sein, und der Erkenntnisstrieb muss schliesslich mit dem sittlichen Triebe zusammenstimmen, wie sie aus einer letzten Einheit hervorgegangen sind. Sicherlich ist es die Forderung unserer Vernunft, dass dasjenige, was unsere Erkenntniss als wahr erfunden hat, auch auf praktischem Gebiete sich als gut bewähre, und dass das, was unser sittliches Gefühl für recht erklärt, auch vor dem Richterstuhle unserer theoretischen Einsicht Anerkennung finde.

V.

Versuch einer Vereinigung beider Thesen.

Das Nächste wäre wohl hier der Versuch, zwischen den einander entgegengesetzten beiden Ansichten ein haltbares Compromiss zu schliessen. Dieser Versuch könnte vielleicht so angestellt werden, dass man den auf die Causalität gegründeten ausnahmslosen Mechanismus, da ihn das „logische Denken" zu fordern scheint, mit dem Verantwortlichkeitsgefühl als einer Thatsache des sittlichen Gewissens, die nicht minder Anerkennung fordert, zu vereinigen sucht. In der That wollen die Deterministen (die allermeisten wenigstens) nicht die Sittlichkeit opfern, ebenso wenig wie die Indeterministen unlogisch zu verfahren zugeben. Es fragt sich also, ob und inwiefern die Verantwortlichkeit mit der deterministischen Theorie zusammenbestehen könne. Die Verantwortlichkeit kann nach zwei Seiten hin gefasst werden, als sittliche und als juridische. Die erstere findet dem eignen Innern gegenüber und weiterhin dem sittlichen Urtheile der Mitmenschen gegenüber, die andere dem Staat und dessen Gesetzen gegenüber Statt. Was nun die letztere anbetrifft, so scheint sie auf den ersten Blick mit der deterministischen Ansicht wohl zusammenbestehen zu können. Man argumentirt dann etwa folgendermaassen: Der Staat, welcher zur Erreichung der höheren menschlichen Zwecke von Nöthen ist, bedarf zu seinem Bestehen der Aufrechthaltung seiner Gesetze, welche so eingerichtet sind, dass sie von den Staatsbürgern sowohl gekannt werden als auch gehalten werden können. Sonach ist die Verpflichtung gegen die Staatsgesetze eine unbedingte, und welcher Unterthan sie bricht, wird von Rechtswegen zur Restitution oder Strafe herangezogen, mag man nun das menschliche Handeln als aus freiem Willen hervorgegangen betrachten oder nicht. Sollte sich Jemand, welcher sich gegen die Staatsgesetze vergangen hat, mit der Unfreiheit seines Handelns entschuldigen, um der Strafe zu entgehen, so kann diesem mit Recht entgegen gehalten werden, dass seine von ihm verletzten Mitbürger sich in dem gleichen Falle befinden, also ihrerseits auch nicht umhin können, zur Auf-

rechthaltung der Staatsordnung aus Nothwehr oder um Andre abzuschrecken, die Strafgesetzgebung gegen ihn anzuwenden. In der That findet man diese Art von Argumentation angewendet und wohl selbst die Bemerkung hinzugefügt, dass es auf diese juridische Verantwortung im Grunde genommen allein ankomme, und dass die sogenannte sittliche Verantwortung nur aus ihr, der juridischen, abgeleitet sei. Wenn man aber auf das wahre Verhältniss näher eingeht, zeigt sich gerade das Entgegengesetzte, dass nämlich das juridisch-gesetzliche Verhältniss nicht zum Unterbau des ethischen, sondern dieses vielmehr zur Begründung von jenem dienen müsse. Es würde ein ganz verhängnissvoller Irrthum sein zu glauben, dass der Staat bloss durch das System seiner Gesetze, selbst wenn es die besten wären, sowie durch die materielle Macht, dieselben aufrecht zu erhalten, bestehen könne. Wie eine gute Gesetzgebung aus der Idee der Gerechtigkeit entspringt, so kann sie auch allein nur durch den guten Willen der Staatsbürger, Gerechtigkeit zu üben, aufrecht erhalten werden. Der Staat beruht also im Grunde auf dem ethischen Princip des guten und gerechten Willens, dem weiterhin noch die Nächstenliebe als das eigentliche Bindemittel menschlicher Verhältnisse hinzukommen muss [1]).

Ganz anders steht es aber noch mit der sittlichen Verantwortlichkeit und Zurechnung. Diese lassen sich mit dem Determinismus absolut nicht vereinen, und alle dahin gehenden Versuche sind eitel Sophistereien. Mit Recht hat daher Kant die Freiheit, obwohl er sie theoretisch für unerweisbar, ja was die Erscheinungswelt anbetrifft, für unwirklich hält, seiner Ethik und Rechtsphilosophie als erstes Postulat der praktischen Vernunft vorausgestellt. Nur leidiges Vertuschen

1) „Alles praktische Recht, insofern es Normen für menschliches Handeln aufstellt und menschliche Willensacte zu seinem Objecte hat, kann nicht umhin, geschehe es nun bewusst oder unbewusst, von psychologischen und ethischen Grundanschauungen auszugehen". G. Rümelin in seiner trefflichen, an geistvollen und treffenden Bemerkungen über Willensfreiheit und Zurechnung reichen Rede „Ueber einige psychologische Voraussetzungen des Strafrechts" S. 40. (Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg i. Br. und Tübingen, 1881.)

des wahren Verhaltes oder kurzsichtige Inconsequenz kann sich dem Schluss entziehen, dass mit Aufhebung der Willensfreiheit auch die Verantwortlichkeit für das Gewollte und Gethane aufgehoben, also dem Menschen, wie der Dichter sagt, aller Werth geraubt werde. Allerdings sucht man sich wohl durch Umdeuten der hierher gehörigen Begriffe zu helfen, oder man erklärt auch wohl geradezu, dass man es hier mit einem Gegensatz der theoretischen Einsicht und des praktischen Gefühls zu thun habe, der sich eben nicht überwinden lasse und den man also hinnehmen müsse. Was das erstere anbetrifft, so ist nicht schwer zu zeigen, dass im Grunde damit nichts gewonnen werde. Freilich kann man auch bei unfreiwilligen Handlungen Schmerz und eine Art von Reue empfinden, wenn man z. B. Jemanden unversehens verletzt hat oder Jemanden aus höherer Rücksicht, wie z. B. im Kriege, ein Uebel hat zufügen müssen, aber dieser aus gerechtem Mitleid stammende Schmerz bei unfreiwilligem Handeln ist doch himmelweit verschieden von der bittern Reue, die uns in Folge freiwilligen Thuns, wenn es unrecht war, in Form der Gewissensbisse ergreift. Wer z. B. im Felde einen Feind erschlägt, kann darüber Schmerz empfinden, er kann auch für die etwa zurückgelassene Familie des Getödteten das lebhafteste Mitleid hegen, aber Gewissensvorwürfe wird er sich nicht machen, wie der zur Selbsterkenntniss gelangte Mörder sich denselben nicht eher entschlagen kann, als bis die das Verbrechen sühnende Strafe über ihn gekommen ist. Die andere Ausflucht der Deterministen, dass man es bei einem Dualismus zwischen theoretischer Einsicht und sittlichem Gefühl in der Freiheitsfrage müsse bewenden lassen, wurde schon oben als eine Unmöglichkeit abgewiesen.

VI.

Prüfung und Abweisung des Determinismus.

Wenn sich demnach die Sache so verhält, dass in der That zwischen Determinismus und Indeterminismus eine Entscheidung erzielt werden muss, so kommt es auf die Prüfung der von beiden Seiten angebrachten Gründe an.

Der Determinismus stützt sich auf das Causalgesetz, indem er mit Kant behauptet, dass jede Handlung unter der Bedingung dessen, was in der ihr vorhergehenden Zeit war, nothwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt sei, so müsse jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, nothwendig sein, d. h. ich soll in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei, also dem Mechanismus der Natur unterworfen sein, insofern jene Nothwendigkeit der Begebenheit in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität erfolge [1]). Freiheit aber, wie derselbe Kant ganz richtig definirt, ist die Eigenschaft eines Wesens, eine Reihe von Begebenheiten (Veränderungen) von selbst anzufangen, oder das Vermögen absoluter Spontaneität. Kant und die Deterministen meinen also, dass, weil jede menschliche Handlung durch vorhergehende Handlungen oder Begebenheiten, die nicht mehr in des Handelnden Gewalt sind, verursacht wird, dieselbe auch nicht in des Handelnden Gewalt stehe, also unfrei erfolge. Diese Meinung nun stützt sich auf die Voraussetzung, dass es beim menschlichen Handeln im Ganzen und Grossen so zugehe, wie bei andern Naturereignissen auch. Das ist aber gerade die Frage, um welche es sich handelt — die nicht damit abgemacht werden kann, dass man sich auf den „allgemeinen Naturmechanismus" beruft. Der Indeterminismus leugnet nicht, dass es beim menschlichen Thun insofern ganz naturgesetzlich zugehe, als die physiologischen Gesetze der Körperbewegung nicht nur, sondern auch die psychischen Gesetze der Association der Vorstellungen und die logischen Gesetze des verstandesmässigen Denkens dabei eingehalten werden. Der Indeterminismus behauptet nur, dass ausserdem noch, neben dem, was man Naturmechanismus im weitesten Sinne des Wortes nennen mag, beim menschlichen Handeln eine Wahl stattfinden könne, wobei die miteinander verglichenen Motive nicht als Vergangenes, das nicht mehr in des Wählenden Gewalt steht,

1) Nach Kant's Kritik der prakt. Vernunft. Theil I. Buch I. Hptst. von den Triebfedern der reinen prakt. Vernunft.

sondern als Gegenwärtiges mitwirken. Es darf mit andern Worten das bewusste menschliche Innere oder sage man lieber das menschliche Bewusstseinsleben gar nicht mit dem Mechanismus des natürlichen Geschehens verglichen werden; Gefühle, Vorstellungen und Motive wirken darin nicht wie Naturkräfte, mit denen sie freilich oft fälschlich zusammengestellt werden, auf uns zurück. Wir haben vielmehr immer nur mit wechselnden Zuständen des Bewusstseins zu thun, das sich diese seine Zustände als Vorstellungen wohl gegenüber stellt, indem es als Selbstbewustsein sich von ihnen unterscheidet, aber zugleich doch alles, was in ihm geschieht, als sein mehr oder weniger vergängliches, stets veränderliches und modificirbares Product kennt. Im Naturmechanismus herrscht zunächst, wenn wir von unten anfangen, eine stricte Gesetzlichkeit, die wir als chemische und physikalische kennen, und vermöge deren wir das, was geschehen wird, vorauszuberechnen vermögen. In der Sphäre des organischen Lebens hört diese Sicherheit schon grösstentheils auf. Wenn wir auch im Allgemeinen wissen, dass die Pflanzen und Thiere wachsen, gedeihen, sich erhalten und vermehren, sich wiederherzustellen und Ersatz zu schaffen verstehen, so wird doch für jeden einzelnen Fall stricte Gesetzlichkeit mehr vorausgesetzt, als klar erkannt. Gehen wir vollends auf das Bewusstseinsleben über, so hört alle Analogie desselben mit dem „Naturmechanismus" auf. Wir haben da mit den heterogensten Erscheinungen zu thun, die wir zwar unter dem Namen von Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen und dergleichen zu gruppiren suchen, die aber an sich schwer bestimmbar, zu einander in den mannigfaltigsten und innigsten Beziehungen stehen, indem sie bald einander wecken und unterstützen, bald einander bekämpfen und verdrängen, — also weder kraftbegabten Atomen oder Moleklen, noch gar Körpern, sondern viel eher Accidenzien als Substanzen gleichen — und das Merkwürdigste dabei ist, dass diese innern Begebenheiten von dem Bewusstsein eines einheitlichen Subjects, das sich als „Ich" kennt, nicht sowohl begleitet werden, als von ihm ausgehen, dergestalt, dass dies Ich sich als Quelle und Leiter jenes seines gesammten Inhalts weiss. Wenn Deterministen das, was beim

Ueberlegen behufs einer Handlung im Innern des Bewusstseins vor sich geht, mit dem Spiel von Gewichten auf einer Wage vergleichen (wie man im gemeinen Leben vom Abwägen der Gründe für und wider, von Erwägungen, vom Gewicht der Gründe u. s. w. spricht), so können daher solche Bilder als roh und oberflächlich, ja als durchaus unzutreffend nicht den geringsten wissenschaftlichen Werth beanspruchen. Man pflegt zu sagen, das stärkste Motiv entscheidet zum Handeln, als ob überhaupt ein Motiv, das als solches doch in der Form eines Begriffes oder Satzes, also eines Gedankens, auftreten muss, überhaupt eine Entscheidung haben könnte, als ob nicht immer das Ich, d. h. der Mensch entscheide, freilich stets nach Gründen und insofern nach Motiven, aber doch nur immer so, dass in ihm etwas, das nicht Motiv ist, die Willenskraft selbst, sich dem Motiv hingeben muss, um es dadurch zum Zweck des Handelnden zu machen. Also nicht ein Vergangenes in uns macht die Handlung, wie Kant sich die Sache dachte, sondern ein Gegenwärtiges, und zwar das uns immer gegenwärtige Ich, indem es unter den zur That reizenden Motiven sich seinen Zweck wählt. Nun werden freilich besonnene Deterministen diese Thatsache des Wählens unter den Motiven, welches das Ich vornimmt, ebensowenig leugnen, als die Thatsache der dem Handeln behufs der Wahl vorausgehenden Hemmung der Impulse durch die Willenskraft; aber sie werden behaupten, dass diese Wahl keine freie, keine eigentliche Wahl sei, sondern dass das Schwanken des Willens (oder vielmehr des Wollenden) vor der Entscheidung, ganz wie das Schwanken der Wage mit den Gewichten, nur vorübergehend sei, ohne das eigentliche Resultat, die Entscheidung durch das stärkste Motiv, beeinträchtigen zu können. Das Ich wäre also das indifferente, passive Element bei der Entschliessung: das active und entscheidende wäre doch wieder das stärkste Motiv. Es richtet sich demnach in dem Streite zwischen Determinismus und Indeterminismus Alles nach der Beantwortung der Frage, worin die relative Stärke der Motive bestehe oder wodurch sie entstehe. Und da kann doch die Antwort wieder keine andere sein als die, dass das Gewicht

oder die Bedeutung der Motive sich allemal nach dem Grad des Werthes richte, welchen das „erwägende" Ich oder das selbstbewusste Subject im Moment der Ueberlegung dem betreffenden Motive in Bezug auf das Handeln beilegt. Wir finden, dass bei verschiedenen Menschen die verschiedensten Werthschätzungen der gleichen Motive stattfinden und dass sogar derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Lagen das Gleiche verschieden schätzt, was um so weniger Wunder nehmen darf, als die Motive ja nicht rein für sich, sondern in der Regel mit Unterstützung begleitender Gefühle und Vorstellungen auftreten. Also nicht das Motiv als solches, sondern das Verhältniss des erwägenden Subjects zu demselben ist dabei das entscheidende Moment. Ganz richtig, sagen nun die Deterministen: ist also das betreffende Subject und das betreffende Motiv im betreffenden Augenblick gegeben, so erfolgt demnach die Handlung mit Nothwendigkeit; denn das Subject ist in jedem Augenblick seines Gewordenseins ein Bestimmtes und eben so das Motiv, also muss es auch die Handlung sein. Hierauf dient zur Entgegnung, dass das Subject in jedem Augenblick seines Gewordenseins immer noch ein Werdendes d. h. in Veränderung und Umbildung Begriffenes ist, also niemals ein so festbestimmtes Wesen hat, dass das bestimmte Motiv unbedingte bestimmte Folge haben müsste; vielmehr lässt sich denken, dass der Mensch in demselben Augenblicke hinsichtlich desselben Motives verschiedener Entschliessungen fähig sei. Das ist insbesondere dann möglich, wenn die verschiedenen Motive, zwischen die der Mensch sich gestellt sieht, weil sie verschiedenen Gesetzgebungen angehören, keine Vergleichung mit einander zulassen, wie z. B. ob ich ein Stück Geld für einen sinnlichen Genuss, oder zur Wohlthätigkeit anwenden soll — sondern nur im Verhältniss zum Subject eine individuelle Schätzung. Hierin liegt offenbar das Gefühl der Verantwortlichkeit und darum auch die Zurechnung begründet: nicht das Motiv entschied zum Handeln, sondern die individuelle Lust oder Befriedigung, welche mit der dem Motiv gemäss erfolgenden Handlung verbunden ist oder doch von ihr erwartet wird. Wenn uns das Motiv als solches zum

Handeln entschiede, würde kein Mensch sich für verantwortlich halten, weil er dann als von einer gleichsam von aussen kommenden Gewalt wie beim Körper, sich bewältigt ansehen würde; wenn aber das an das Motiv sich knüpfende Gefühl, das sog. Interesse höherer oder niederer Art, das entscheidende Moment ist, so steht die Sache anders. Dann handelt es sich freilich um ein Spontanes, d. h. um etwas, das in unserer Gewalt steht, da man ohne Zweifel seine Gefühle — bis auf einen gewissen Grad wenigstens — modificiren, beherrschen und sogar unterdrücken kann. So gewiss eine Causalität beim Handeln obwaltet, so gewiss ist diese, sofern die Handlung nicht auf bloss äusserem oder innerem Gewohnheitsmechanismus beruht, beim überlegten Handeln also, eine jedesmal vom Handelnden gemachte, also spontane und insofern freie Causalität. Allerdings ist diese Spontaneität keine absolute, sie ist durch die natürlichen physiologischen und psychischen Gesetze, durch das ursprüngliche Naturell wie durch die jedesmalige Lage und Vergangenheit des Subjects bedingt, aber sie besteht nichtsdestoweniger doch mit so gewaltigem Einflusse, dass von ihrer Benutzung das sittliche Wohl und Wehe des Menschen, also recht eigentlich sein Wohlergehen, abhängt.

Damit werden wir auf den zweiten Punkt geführt, die angebliche „Unveränderlichkeit" des Charakters, welche besonders von Schopenhauer nach — freilich anders gemeintem — Vorgange von Hume und Kant hervorgehoben wird. Von einer derartigen Unveränderlichkeit des Charakters nun, wie sie angenommen werden müsste, um für alle Handlungen ohne Weiteres die Freiheit auszuschliessen, kann beim Menschen gar nicht die Rede sein. Denke man doch nur an die Veränderungen, welche der Fortschritt des Lebensalters herbeiführt, weiter an den gewaltigen, oft plötzlich hereinbrechenden Druck, den widrige oder günstige Schicksale auszuüben vermögen, an die Macht der Gewohnheit, die sich mit der Zeit immer steigert und insofern ändert, und endlich an den immer wechselnden Einfluss, den die geistigen Strömungen und Veränderungen der Umgebung — dies Wort im weitesten Sinn genommen — auf den Menschen ausüben. Unzweifelhaft

besitzt jeder Mensch ein bestimmtes Naturell, welches aber in Bezug auf das Handeln nur eine gewisse Disposition, nicht aber einen fertigen Charakter darstellt. Dieser bildet sich, wie kein Besonnener leugnen wird, erst im Laufe des Lebens an der Hand der Erkenntniss und Gewöhnung, so dass man mit grösserem Rechte sagen kann, dass der Charakter aus dem Thun, als dass das Thun aus dem Charakter des Menschen entspringe. Aber auch die Restriction, dass der Charakter des Menschen wenigstens in jedem Augenblick ein bestimmter sei und als solcher jedesmal nur auf eine einzige Art handeln könne, hält nicht Stich, wenn man die Mannigfaltigkeit der Gefühle und Strebungen sich vergegenwärtigt, welche in dem gleichsam flüssigen auf- und abwogenden menschlichen Innern stets vorhanden und wie aus dem Wechsel des Bewusstseins erhellt, auch nicht ohne Einfluss sind. Schon der bekannte Umstand, dass man mitunter seine Handlung in „demselben Augenblicke", wie man zu sagen pflegt, d. h. in einem der nächsten Augenblicke nach dem Thun bereut, indem man sich offenbar im Moment des Handelns über den Grad der Befriedigung oder Richtigkeit, welcher der Handlung innewohnen sollte, getäuscht hat — dieser bekannte Umstand der falschen Schätzung seiner eignen Motive, welchen Jeder an sich erlebt, zeigt doch ganz deutlich, dass die Redensart, „sind Charakter und Motiv gegeben, so erfolgt die Handlung mit unfehlbarer Gewissheit", keinen Sinn hat, denn von einer Gegebenheit des Motivs kann nicht die Rede sein, und noch weniger von einem „Gegebensein" des Charakters. Vielmehr geht es beim besonnenen Handeln so zu, dass das selbstbewusste, mit hemmender ebenso wie mit treibender Willenskraft ausgerüstete Subject sich nicht nur verschiedene mögliche Motive, sondern zugleich auch deren objective und subjective Wirkungen vorstellt, diese behufs des Handelns mit einander vergleicht, also sich ihnen gegenüber in relativer Freiheit weiss und demgemäss nach seiner Einsicht, die aber nicht selten ein trügerischer Glaube ist, zur That entscheidet. Gewiss kommen mitunter dabei Fälle scheinbaren Nichtanderskönnens vor, in denen der Wollende wie mit unwiderstehlicher Gewalt bestimmt wird, so und

nicht anders zu wirken; aber gerade diese Fälle bestätigen, dass der Mensch im Grunde genommen seinem Willen nach frei ist, weil er dabei sich bewusst bleibt, sich dem mächtigen Impulse, dem er folgt, selbstständig unterzuordnen, nicht aber ihm blindlings unterworfen zu sein. Eine Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters findet also nicht Statt; und auch in einem gegebenen Augenblicke sind in der Regel immer verschiedene, ja einander entgegengesetzte Triebe, Motive, Willensimpulse am Werk, über denen das sie behufs der Vergleichung sich gegenüberstellende Selbstbewusstsein schwebt, ehe unter ihnen die Entscheidung erfolgt. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass Fälle feststehenden Charakters und daher auch feststehender Handlungsweise wenigstens in Bezug auf manche Dinge vorkommen, ja man kann sagen, dass mit dem vorgerückten Alter des Menschen, wo die Charakterbildung zu einem relativen Abschluss gekommen ist, eine Art von Vorherbestimmtheit des Handelns nach mehr als einer Hinsicht bei ihm eintritt, aber das sind dann grade Errungenschaften aus dem Gebrauche oder Missbrauch der Freiheit, wie die feststehenden Tugenden und Laster, bei denen sich freilich die Handlungsweise mit mehr oder minder Sicherheit voraus bestimmen lässt. Allein auch im Falle des höheren Alters, nach relativem Abschluss des Charakters, ist die Wahlfreiheit nicht schlechthin aufgehoben, sondern zeigt sich bei eintretenden Schwierigkeiten, wo die Subsumption des vorliegenden Falles unter die angenommenen Grundsätze nicht gelingen will, also Ueberlegen und Erwägen nicht erspart bleiben, in alter Weise.

Den dritten Punkt, die Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit der göttlichen Allwissenheit betreffend, könnte man von vorn herein dadurch abzulehnen suchen, dass man erklärt, es sei von der letzteren ein bestimmter Begriff überhaupt nicht zu gewinnen, so wenig als von der Allmacht und Allgegenwart Gottes, also auch nicht verstattet, von diesen Vorstellungen aus zu argumentiren. Aber man könnte auch sagen, dass, wenn neben der Vollkommenheit Gottes eine unvollkommene Welt, neben der Allmacht Gottes noch andre Kräfte anderer Wesen Platz finden, so müsste es auch ver-

stattet sein, neben dem Allwissen Gottes eine Willensfreiheit des Menschen, die sich auf noch Nichtvorhandenes bezieht, zu statuiren. So weit sich überhaupt dieser Begriff der Allwissenheit Gottes vollziehen lässt, involvirt er wie alles Wissen ein Erkennen aus Gründen; da nun der Definition zufolge beim freien Handeln der Grund dazu erst durch den Entschluss entsteht, so kann ein Vorherwissen Gottes und damit eine Vorherbestimmtheit des menschlichen Handelns durch ein solches Vorherwissen nicht stattfinden. Wenn, die Sache anders ausgedrückt, Gott seiner Allmacht und Allgegenwart die Beschränkung auferlegt hat, um höherer Zwecke willen neben sich auch andere Wesen von relativer Selbstständigkeit zu dulden, ja zu schaffen, warum sollen wir daran zweifeln, dass er sich zu Gunsten dieser Wesen auch seiner vorherbestimmenden Allwissenheit begeben habe, falls zu den Zwecken menschlicher Bestimmung auch die Willensfreiheit gehört. Gerade dadurch erscheint Gott als der grössere Künstler, wenn er nicht einen schlechthin waltenden Mechanismus als fatum fatuum verwirklicht hat, sondern ein über dem Naturmechanismus schwebendes, wenn auch auf ihm auferbautes Reich der Freiheit und der Gnade, dessen schliessliches glorreiches Resultat auch durch den Missbrauch des freien Willens nicht aufgehoben, vielmehr mit einer uns freilich nur im kleinsten Theile verständlichen, aber selbst aus diesen wenigen Spuren wohl zu ahnenden höchsten Weisheit dadurch herbeigeführt wird, dass selbst das Böse dem Guten dienen muss.

Was endlich die Behauptung mancher Deterministen anbetrifft, dass durch die Ergebnisse der Statistik die Annahme einer Willensfreiheit unmöglich werde, so scheinen diese nicht einmal immer zuverlässigen und in mancher Hinsicht zugestandenermassen schwankenden Zahlen aus statistischen Erhebungen theils nichts gegen die Freiheit zu beweisen, theils sogar für sie zu sprechen. Wenn die Selbstmorde, wie man behauptet, in den heissen Sommermonaten sich häufen — was hat das mit der Willensfreiheit zu schaffen? Es zeigt eben nur, dass die pathologischen Zustände, welche in der Regel zum Selbstmord führen, durch die Sommerhitze ge-

steigert werden und dann häufiger zum Ausbruch kommen. Das beweist gegen die Willensfreiheit absolut nichts. Wenn ferner, um einen andern Punkt zu erwähnen, die Häufigkeit der Eheschliessungen sich nach den Erndteerträgen und Kornpreisen richten soll, also als von einem menschlicher Willkür entrückten Umstande abhängig erscheint, so scheint mir eine solche Thatsache (falls nämlich wirklich eine vorliegt) gerade das Gegentheil von dem zu zeigen, was sie beweisen soll. Denn wenn die Leute sich durch die ungewöhnliche Höhe der Kornpreise, d. h. mit andern Worten durch die Theuerung vom Heirathen abschrecken lassen, so zeigen sie eben dadurch Ueberlegung, also zeigen sie, dass sie ihren Neigungen durch vernünftige Selbstbestimmung begegnen, was doch sicher eine Sache der Freiheit ist. Nur blinde Voreingenommenheit kann aus diesen oder ähnlichen statistischen Nachrichten Kapital für den Determinismus schlagen wollen.

VII.

Prüfung und Rechtfertigung des Indeterminismus.

Mit der Zurückweisung der für den Determinismus geltend gemachten Argumente ist die Freiheit des Willens noch immer nicht erwiesen. Es ist wahr, der Glaube an die Freiheit ist „unausrottbar“ [1]), und auch der Determinist geht im praktischen Leben von ihm aus; aber wir wollen bei einem blossen Glauben, welcher ja schliesslich doch auf einer Täuschung beruhen könnte, selbst wenn diese unausbleiblich wäre, noch nicht stehen bleiben, sondern die Frage aufwerfen und zu beantworten suchen, ob derselbe aus einem thatsächlichen Verhalten unseres Innern oder sagen wir lieber aus der Constitution unseres Seelenlebens selbst sich herleiten lasse.

Diejenigen, welche an dem Glauben oder, wie man es wohl auch ausdrückt, an dem Gefühl der Willensfreiheit fest-

1) „Unter allen Zeugnissen gegen den Determinismus halte ich dies für das schlagendste, dass er eine notorische und unbestreitbare, auch von ihm nicht bestrittene Thatsache des allgemein menschlichen Bewusstseins für eine unvermeidliche Illusion erklären muss und doch diese Unvermeidlichkeit in keiner Weise zu begründen vermag“. Rümelin a. a. O. pag. 67. Vgl. oben Seite 22—23.

halten, vertheidigen mitunter ihre Thesis gegen die Deterministen dadurch, dass sie sagen, es sei unmöglich, das Illusorische des Freiheitsgefühls oder Freiheitsglaubens nachzuweisen. Das ist richtig, aber es genügt nicht. Der Determinist könnte sagen, er gebe diese Unmöglichkeit zu und verlange nur, jenen Glauben auf sich beruhen zu lassen, da er ohne ihn fertig zu werden hoffe. Es muss dem entgegen versucht werden, die Willensfreiheit als ein zur rechten Auffassung des menschlichen Wesens ganz unumgängliches Moment nachzuweisen.

Zu diesem Behufe wird von der Thatsache, welche der Determinismus in der Regel zu verdunkeln sucht, auszugehen sein, dass der Mensch in seinem Handeln unter zwei einander entgegengesetzten Gesetzgebungen steht. Die eine dieser Gesetzgebungen macht das menschliche Thun von den Forderungen des persönlichen Wohlergehens abhängig, sie ist demnach naturalistisch und individualistisch; die andere von den Forderungen der Pflicht, sie ist demnach sittlich und allgemein. Es kann ferner als Thatsache betrachtet werden, dass kein Mensch einer dieser beiden Richtungen ausschliesslich folgt: im Allgemeinen findet ein Schwanken zwischen beiden Gesetzgebungen Statt, so dass eine gemischte Handlungsweise herauszukommen pflegt, in welcher weder die blosse Sinnlichkeit und der blosse Egoismus, noch die lautere Pflichttreue den Sieg davonträgt. Drittens muss constatirt werden, dass die Willensentscheidung da, wo nicht die Gewohnheit eine Art von Mechanismus beim Handeln hergestellt hat, erst in Folge eines Niederkämpfens des entgegengesetzten Princips erfolgt, indem entweder die selbstischen oder sinnlichen Motive das sogenannte bessere Selbst besiegen, oder aber mittels der sog. Selbstüberwindung und Selbstaufopferung überwunden werden. Viertens ist, wie schon in den gebrauchten Ausdrücken liegt, mit der Art der jedesmaligen Entscheidung oder des Ausgangs dieses Kampfes eine Beurtheilung wie der Handlung so des handelnden Subjects verknüpft, der zufolge das selbstlose, pflichtmässige Thun als das des Menschen wahrhaft würdige — daher nach Kant autonome — das egoistische oder sinnliche dagegen zwar als aus Natur-

gesetzen erfolgend wohl verstanden, jedoch nicht gebilligt wird und deswegen als „heteronom" erscheint. Wenn nun die vernünftige sittliche Handlungsweise als die gebotene gilt, indessen nicht ohne Kampf bethätigt werden kann, so muss doch dem Menschen das Vermögen, dem sog. besseren Selbst zu folgen, innewohnen. Letzteres geschieht aber nicht nach der Weise einer Naturkraft, welche immer auf gleiche Weise wirkt, sondern der sittliche Trieb ist, wie schon bemerkt wurde, Schwankungen und Veränderungen unterworfen. Dies Vermögen besitzt also thatsächlich häufig nicht die Macht, das böse Thun zu hindern, zeigt aber seine Unaustilgbarkeit im sog. bösen Gewissen, welches die Verletzung des dem Menschen vorschwebenden Sittengesetzes hinterher rächt. Hieraus geht hervor, dass dem Menschen nicht nur ein Bewusstsein des Sittlichen überhaupt innewohnt, sondern auch ein Bewusstsein der Macht, das Sittliche persönlich durch seinen Willen im Handeln zu realisiren; und dieser Umstand ist die eigentliche Rechtfertigung des Glaubens an die Freiheit. Anders ausgedrückt: der Mensch hat das Bewusstsein, je eines der verschiedenen Handlungsmotive, welche er sich im prüfenden Selbstbewusstsein hinter einander und neben einander vorstellt, um sie vergleichend zu beurtheilen, mit mehr oder weniger Freiheit oder mit mehr oder weniger Abwesenheit vom Zwange zum Zweck des Handelns machen zu können. Wo immer zwischen Motiv und Zweckwahl kein Raum gegeben ist, da gibt es auch keine Freiheit, da tritt das sog. mechanische, auf blosser Association, der Causalität des Motivs gemäss, beruhende Handeln ein; dagegen ist die um irgend eines bewussten Interesses willen gewollte Realisirung eines Zwecks stets ein freies Handeln, weil damit irgend eine Art, irgend ein Grad von Selbstbestimmung verbunden sein muss. Der Fanatismus, mit dem die deterministische Weltansicht gegen diese Teleologie der Praxis kämpft, übersieht gänzlich, dass dieselbe Macht, mit der sich das denkende Subject in der Selbstbesinnung über die einzelnen in ihm auftauchenden Motive und damit gewissermassen über sich selbst erhebt, um sie vergleichend zu beurtheilen, auch die weitere Macht der Selbstbestimmung in sich schliesst,

durch die das Subject sich mit einem der Motive als nunmehr leitendem Entschluss vereinigt oder, was dasselbe bedeutet, sich dessen Realisirung zum Zweck setzt — und darin eben besteht die Willensfreiheit. Diese fällt also zeitlich genommen in die Lücke, welche zwischen dem successiven Auftreten der Motive und der Entscheidung zum Handeln durch die Willenshemmung entsteht, und zeigt sich in der Verwandlung eines der Motive, welche an sich genommen nur als Causalitäten wirken, in den Zweck — welche Verwandlung sich das Ich bewusst ist, von seiner geistigen Schwebe über den Motiven herab ohne Zwang, entweder mit Behauptung seines eigentlichen Charakters (autonom), oder mit Preisgebung desselben (heteronom) vorzunehmen. Man kann daher sagen: Aus dem Bewusstsein der sittlichen Freiheit (im vierten Sinne) stammt die Anwendung und also auch das Vorhandensein der Willensfreiheit (im dritten Sinne). Ohne die Anwesenheit des Gewissens würde der Mensch auch dem Willen nach unfrei sein: und so erklärt sich Kant's Spruch: Du sollst, also kannst Du. Es soll damit ausgedrückt werden, dass der Mensch sich zwischen zwei verschiedene Gesetzgebungen gestellt und dadurch der sogenannten Naturnothwendigkeit entrückt weiss, insofern er der letzteren nur verfällt, wenn er seinen Willen auf autonome Weise zu bestimmen unterlässt. Denken wir uns zwei Wesen, von denen das eine der Naturnothwendigkeit schlechthin unterworfen ist, wie das Thier, das andere aber dem Pflichtbewusstsein d. h. dem autonomen Handeln ebenso unbedingt folgt, wie etwa ein vollendeter guter Geist, so ist der Mensch zwischen beide gestellt, befindet sich aber in einer beweglichen Mitte, insofern er durch Realisation des autonomen Handelns der geistigen Vollendung, durch Hintansetzung der Pflichterfüllung dem thierischen Wesen oder vielmehr der egoistischen Selbstverhärtung sich immer mehr nähert. Diese nie ruhende Beweglichkeit oder Veränderlichkeit des menschlichen Wesens ist die Folge der Willensfreiheit, und darum verfallen die Deterministen denn auf den freilich, wie gezeigt worden ist, undurchführbaren Gedanken, dem Menschen einen unbeweglichen, von vorn herein fixirten Charakter beizulegen,

von dem aus sie dann im Cirkelschluss die Unfreiheit des Willens demonstriren.

Nicht minder wie die Sittlichkeit, muss die Religion — indem wir darunter das reale Verhältniss des Menschen zu Gott verstehen, von der Willensfreiheit als ihrer Bedingung ausgehen. Durch die Annahme der menschlichen Unfreiheit wird Gott zum Urheber des Bösen gemacht, was den Begriff Gottes aufhebt. Wenn es ferner das Wesen der Religion ist, eine Uebereinstimmung, Versöhnung, Vereinigung mit Gott zu suchen, und diese durch ein gewisses Verhalten (Glauben, Cultus u. s. w.) erreicht, oder durch ein gegentheiliges (Abwenden von Gott und Ungehorsam gegen seine Gebote) verfehlt werden kann, so liegt dabei immer die Annahme der Freiheit zu Grunde, daher von Schuld und Rechtfertigung sowohl im religiösen, wie im juristischen und moralischen Sinn geredet wird. Selbst wenn man, wie im Christenthum geschieht, die Annahme macht, dass alles Gute im Menschen durch Gott selbst gewirkt werde, so wird dadurch die Willensfreiheit nicht aufgehoben, vielmehr ausdrücklich gesetzt, denn es bedarf zu jener Wirksamkeit Gottes stets der Hingabe oder Einwilligung des Menschen, dazu der Ablehnung der bösen Neigungen — was Alles Sache der Freiheit ist.

VIII.
Schluss.

Vom allgemeinsten Standpunkt aus lässt sich die Willensfreiheit als der Schlüssel betrachten, welcher dem Menschen die sinnliche Welt, die sittliche Ordnung und das göttliche Reich eröffnet, also den drei Grundtrieben des specifisch menschlichen Wesens, dem Erkentnisstriebe, dem sittlichen und dem religiösen Triebe Bethätigung und Befriedigung schafft. Ohne die Wirksamkeit der Freiheit gäbe es für uns keine wirkliche Welt, die wir von uns zu unterscheiden vermöchten, keine Pflicht oder sittliche Zwecke, endlich kein Bewusstsein Gottes und eines Verhältnisses zu Gott. Dies näher zu zeigen, d. h. die Freiheit als Bedingung geistiger Lebendigkeit schlechthin darzuthun, wird die Aufgabe späterer Arbeit sein.

C. Schaarschmidt.

Vorstellen, Fühlen, Wollen,

eine psychologische Studie von Dr. Julius Nathan.

Zwei Probleme sind es, welche nach einander die Psychologen seit dem Auftreten Descartes' unausgesetzt bearbeitet haben, ohne dass eine wirklich befriedigende Lösung erreicht worden wäre. Das commercium animi et corporis, die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ist von Descartes und seinen Nachfolgern zum Gegenstande der angestrengtesten Studien gemacht worden. Dieses Problem war das schwerwiegendste Motiv für A. Geulinx, die Theorie des Occasionalismus aufzustellen, und Spinoza, welcher die Unlösbarkeit desselben vom dualistischen Standpunkte aus erkannt hatte, huldigte nicht am wenigsten hierdurch veranlasst einem substantiellen Monismus. Doch auch Leibniz, dem der influxus physicus als eine absolute Absurdität erschien, sah sich zur Annahme einer prästabilirten Harmonie gezwungen, lediglich, weil er das anthropologische Problem des commercium animi et corporis im kosmologischen Sinne auffasste. Mit dem Auftreten Kant's verlor dieses Problem bedeutend an Interesse und eine andere Frage nahm die volle Aufmerksamkeit der Psychologen in Anspruch. Die erkenntnisstheoretischen Bestrebungen waren in England durch Locke und Hume, in Frankreich durch Condillac, in Deutschland durch Kant gefördert und angeregt worden. Da nun diese nur auf psychologische Facta basirt werden konnten, so war es ganz natürlich, dass man vor Allem über das Verhältniss der einfachsten psychischen Gebilde, Empfindung, Gefühl, Willensact, genauen Aufschluss zu erhalten suchte, und so entstanden sehr bald zwei Theorien, welche jene Fragen zum Object hatten. Kant hatte behauptet, dass alle psychischen Phänomene aus den drei bekannten Seelenvermögen ihren Ursprung nehmen, und damit hatte er implicite auch die Ansicht ausgesprochen, dass

Vorstellung, Gefühl und Willensact drei specifisch von einander verschiedene, aus einander nicht ableitbare psychische Phänomene seien. Dieser Ansicht trat Herbart entgegen mit seiner Theorie der Vorstellungen, indem er sich der Ansicht Condillac's und Anderer anschloss und nachzuweisen suchte, dass, im Sinne der Chemiker gesprochen: die Elemente aller psychischen Gebilde die verschiedenen einfachen Sinnesempfindungen seien, welche als Reactionszustände der Seele durch deren Verbindung mit anderen einfachen Realen entstehen. Gegen diese Behauptung Herbart's und Bourke's, dass die drei Phänomene des Fühlens, Begehrens und Vorstellens nur drei verschiedene Arten eines und desselben Grundvorganges seien, hat Lotze in jüngster Zeit Protest erhoben, er stellte zur Evidenz fest, dass es Herbart nicht gelungen sei in befriedigender Weise das Fühlen und Begehren aus dem Vorstellen herzuleiten. Auch Jürgen Bona Meyer hat zur Lösung dieser Controverse Studien gemacht, ohne dass es jedoch bis jetzt gelungen ist zu einem wissenschaftlichen Resultat zu gelangen. Nachdem wir nun kurz den gegenwärtigen Stand der Controverse skizzirt haben, will ich selbst die Frage zu lösen versuchen.

Bevor wir nun feststellen können, ob und welches psychische Phänomen als Grundphänomen angesehen werden muss, ist es erst erforderlich nachzuweisen, ob die drei Phänomene des Fühlens, Begehrens und Vorstellens specifisch von einander verschieden sind, oder nicht specifisch verschieden; denn wenn dieses Letztere sich als das Wahre bestätigt, dann ist damit auch implicite die Möglichkeit einer Ableitung derselben auseinander oder aus einem vierten unbekannten Phänomen erwiesen. Diese Frage ist schwer zu entscheiden; denn für's erste wissen wir nicht, ob das gedachte Denken resp. das vorgestellte Vorstellen ein anderes ist als das denkende Denken, resp. das vorstellende Vorstellen, und wir können somit über die Natur des Denkens resp. des Vorstellens durch die Speculation nichts feststellen. Aber auch über die Natur und das Wesen des Fühlens und Wollens sind wir im Dunkeln, und werden es auch stets bleiben; wir müssen daher einen anderen Weg einschlagen.

Fall I.

Wenn eine an cariösen Zähnen leidende Person mit Lachgas analgisch gemacht worden ist, und der cariöse Zahn sodann extrahirt wird, ereignet es sich sehr oft, dass die Patienten ganz deutliche Tastempfindungen haben, das Ansetzen u. s. w. spüren, aber keine Schmerzen empfinden; hieraus geht hervor, dass gewisse starke Zerrungen, Quetschungen des nervus alveolaris, welche unter gewöhnlichen Umständen von den heftigsten Schmerzempfindungen begleitet sind, auch ohne jede Schmerzempfindung in das Bewusstsein gelangen können, wenn vorher Narkotica angewandt wurden.

Fall II.

Wenn eine Person mit Bleidämpfen geschwängerte Luft längere Zeit geathmet hat, dann tritt die Bleivergiftung ein, und unter den verschiedenen Symptomen dieses Krankheitsbildes befindet sich sehr oft neben der Bleilähmung die Bleianästhesie (anaesthesia saturnina), die, wie Beau nachgewiesen hat, dadurch characterisirt ist, dass die Schmerzempfindung geschwunden ist, nicht aber das Tastgefühl (Analgesie). Hieraus ergibt sich, dass für bestimmte Theile des Körpers die Empfindung bestehen bleiben kann, trotzdem die Empfindlichkeit völlig erloschen ist.

Fall III.

Wenn einem Hunde eine grössere Partie der sogenannten rechten Vorderbeinregion der Hirnrinde exstirpirt wird, und das rechte Vorderbein hierauf mit dem Finger oder der Nadelspitze berührt oder gedrückt oder ziemlich stark gestochen wird, dann bleibt das Thier ganz theilnahmslos, obwohl derartige Empfindungen unter normalen Verhältnissen stets mit Schmerz verbunden sind, und der Hund, sobald man mit einem andern Beine auf ähnliche Weise zu verfahren sucht, sofort hinsieht, beisst, das Bein hebt und zu entziehen sucht.

Wenn man ferner das rechte Vorderbein des Hundes an den Körper anzieht (adducirt) oder von demselben abzieht, (abducirt) oder nach vorn oder nach hinten schiebt, oder in den Gelenken beugt und streckt, oder mit dem Fussrücken

auf den Boden setzt, so leistet der Hund nicht den geringsten Widerstand und verharrt mit dem Bein in jeder noch so unbequemen Lage, bis er Gehbewegungen macht, während er der geringsten Lageveränderung eines anderen Beines den entschiedensten Widerstand entgegensetzt.

Aus diesem Thatsachenbefunde ergibt sich nun Folgendes: Entweder hat der Hund gar kein Gefühl und keine Empfindung für das rechte Vorderbein, oder aber nur das Gefühl ist erloschen; dass dieses Letztere der Fall ist, geht daraus hervor, dass der Hund das rechte Vorderbein beim Laufen ganz normal gebraucht und somit auch von der Lage und Stellung seines Beines jederzeit eine Vorstellung hat; denn wenn dieses nicht der Fall wäre, was auch eintreten kann, wenn auch die Tastempfindung verloren gegangen ist, dann tritt der Hund öfters mit dem dorsum pedis anstatt mit der planta pedis auf, er setzt das Bein bald zu weit, bald zu wenig weit vor, er hebt es bald zu hoch, bald zu wenig hoch u. s. w. Also ergibt sich hieraus, dass der Hund, dessen rechtes Vorderbein gestochen oder mit dem Fussrücken auf den Boden aufgesetzt worden ist, nicht reagirt, weil diese Tastempfindungen nicht mehr von Schmerzgefühlen begleitet sind; hieraus folgt wiederum, dass die Empfindung und das Gefühl zwei von einander abtrennbare psychische Acte sind, die wohl auf einander folgen können, aber trotzdem in keinem causalen Verhältnisse zu einander stehen.

Es ist bekanntermassen eine noch heute schwebende Controverse, ob jede Empfindung resp. Vorstellung mit einem Gefühl verbunden ist. Condillac, Herbart, Lotze sind entschieden für die Ansicht eingetreten, dass jede Empfindung von einem Gefühl begleitet sei, Lotze hat in seiner medicinischen Psychologie behauptet, selbst der Gedankenlauf sei beständig von Gefühlen durchzogen, und wir könnten selbst den Satz der Identität nicht denken, ohne ihn mit einem wohlthuenden Gefühle der Einheit zu begleiten. Gegen diese Auffassung haben Schopenhauer, J. Bona Meyer u. A. Protest erhoben, indem sie behaupteten, die Empfindungen der Farben und Töne seien völlig gleichgültige Erregungen, und der

Gedankenlauf werde nie von Gefühlen der Lust oder Unlust begleitet.

Die bisher angeführten Fälle haben nun erwiesen, dass die Empfindung nicht immer von einem Gefühl begleitet zu sein braucht und ist; wiederum aber muss ich zugeben, dass wohl jede Empfindung und jede Vorstellung unter besonderen Umständen von einem Gefühl begleitet sein kann, wie es sich aus dem Folgenden klar ergibt. Wenn ein alter, ergrauter Physiker zum wer weiss wievielten Male den galvanischen Froschschenkelversuch anstellt, dann wird er gewiss die Muskelzuckung ganz gleichgültig wahrnehmen, aber mit welchem Staunen, mit welcher unbeschreiblichen Freude wird Galvani zum ersten Male jene Muskelzuckung beobachtet haben. Wenn ein alter Amerikaner nach kurzer Seereise das Festland von Amerika erblickt, dann wird ihn dieser Anblick höchst gleichgültig lassen, doch mit welchem Jauchzen, mit wie grosser Wonne und Zuversicht erblickt der Auswanderer das Festland von Amerika zum ersten Male. Als ich vor kurzer Zeit einige aphasisch Kranke beobachtete, konnte ich bemerken, wie der Eine, Namens Remée, als er das Wort „Handtuch" aussprechen konnte, in eine förmliche Extase freudiger Erregung gerieth. Wer sonst noch als eben ein solcher Patient? Wer weiss nicht mit welchem Schmerze der eine Vater nach jahrelanger Trennung seinen missrathenen Sohn wiedersieht, und mit welcher Wonne der andere Vater seinen zu Ehren und Ruhm gelangten Sohn nach langer Abwesenheit in seine Arme schliesst? Ich könnte die Zahl dieser Fälle noch in's Unendliche vermehren, doch schon die Angeführten werden genügen meine Behauptung zu erhärten, dass jede Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung von einem Gefühle begleitet sein kann, aber nicht immer von einem solchen begleitet zu sein braucht.

Wenn nun die Gefühle wirklich nur modificirte Vorstellungen (Herbart) wären, dann müssten offenbar alle psychischen Acte von Gefühlen begleitet sein, da ja die Sinnesempfindungen immer sich verdunkeln oder sich gegenseitig hemmen und sich dadurch in einen Zustand der Spannung versetzen, oder, wenn dieses nicht der Fall ist, sich verbin-

den und die eine der andern gegen Verdunkelung Hülfe leistet. Da aber alle Sinnesempfindungen, wie schon nachgewiesen wurde, nicht immer von Gefühlen begleitet sind, so ergibt sich hieraus, dass die Gefühle aus den Sinnesempfindungen sich nicht herleiten lassen, wie es Herbart wollte. Herbart sagt in seinem Lehrbuch zur Psychologie, „Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen, und zwar grösstentheils wandelbare Zustände der Letzteren". Wenn also eine Complexion $a+\alpha$ reproducirt und vermittelst einer neuen Wahrnehmung, die dem a gleichartig ist, so muss das α wegen seiner Verbindung mit dem a auch hervortreten, trifft das α nun im Bewusstsein auf eine ihm entgegengesetzte Vorstellung β, so wird α zugleich hervorgetrieben und zurückgehalten, und in dieser Klemme ist es der Sitz eines unangenehmen Gefühls. . . . Hiernach ist also das Gefühl ein Zustand des Vorstellens, der als solcher mit dem Vorstellen der Vorstellung zusammen fallen müsste, ohne dass er im Bewusstsein als ein besonderer psychischer Act vorhanden wäre, wie wir dieses beobachten können an dem dunkeln, klaren, deutlichen Vorstellen, da wir aber immer uns des Gefühls als eines neben der Vorstellung bestehenden Vorgangs bewusst sind, wenn überhaupt Vorstellungen die Veranlassung zu Gefühlen abgeben, so ergibt sich, dass jene Zustände gewisser Vorstellungen nicht wie Herbart glaubte, das Gefühl selbst constituiren, sondern vielmehr die Veranlassung, die causae sind, als deren effectus die Gefühle auftreten. Wenn ferner alle Gefühle nur Zustände gewisser Vorstellungen wären, dann müsste offenbar jedes Gefühl mit einer Vorstellung immer simultan in's Bewusstsein treten, während doch bei den meisten körperlichen Unlustgefühlen (Schmerzen) nichts vorgestellt, nichts empfunden wird. Herbart gibt dieses selbst zu; denn er sagt S. 73 Lehrb. zur Psych.: . . . „Obgleich ein bloss Vorgestelltes, das angenehm noch unangenehm wäre, sich nicht heraussondern lässt, vielmehr die Vorstellung und ihr Widriges nur Eins sind". Es wäre wunderbar warum die körperlichen Gefühle der Lust und Unlust mit ihren Vorstellungen, deren Zustände sie nur sind, Eins sein sollten und in der Weise Eins sein sollten,

dass der Vorstellungsinhalt in Folge des Vorstellungszustandes ganz aus dem Bewusstsein verschwindet; vielmehr kann eine Vorstellung nur im Bewusstsein sein, so lange eben man sich eines bestimmten Vorstellungsinhaltes bewusst ist, dass aber der Zustand einer Vorstellung im Bewusstsein sein kann ohne jeglichen Vorstellungsinhalt, das ist eine Absurdität, die auch dann nicht schwindet, wenn man behaupten wollte, dass der Vorstellungszustand selbst zum Vorstellungsinhalt wird. Der richtige Sachverhalt ist nun dieser: die körperlichen Schmerz- und Lustgefühle treten sehr oft, durch physische Processe veranlasst, ganz allein in das Bewusstsein, wie z. B. neuralgische Schmerzen, nur wenn der veranlassende physische Process Sinnesempfindungen, Druck, Spannung, Hitze, Kälte, Bewegung u. s. w. auslöst, sind die körperlichen Gefühle von diesen Sinnesempfindungen begleitet; deshalb sind auch die körperlichen Gefühle des Schmerzes und der Lust ein Beweis für die Irrthümlichkeit der Herbartischen Theorie.

Endlich haben die neueren Untersuchungen der Gehirnphysiologie ergeben, dass das erste Axiom der Herbartischen metaphysischen Psychologie ein Irrthum ist, der, da er die Basis Herbartischer Psychologie bildet, für die völlige Irrthümlichkeit der Herbartischen Theorie der Vorstellungen den evidentesten Beweis liefert. Die Einheit der Seele ist nach Herbart der metaphysische Grund, weshalb entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, und weswegen die Vorstellungen sich verbinden. Diese metaphysische Voraussetzung erregte schon schweres Bedenken; denn wie sollten in einer solchen einheitlichen punctuellen Seele die Wahrnehmungen Platz haben, da diese doch Empfindungscomplexe sind, denen Ausdehnung zukommt. Die Bewusstseinsthatsachen, dass wir ein Thier, einen Menschen draussen auf der Strasse stehen sehen, dass wir Schmerzen, Vorstellungen, Begierden u. s. w. immer als in uns befindlich und nirgends anderswo wahrnehmen, sind mit der Herbart'schen Annahme der einheitlichen, punctuellen Seele unverträglich.

Noch weniger aber ist diese Annahme mit den neusten Ergebnissen der speciellen Gehirnphysiologie vereinbar. Es

ist durch Vivisectionen an Hunden, Affen u. s. w. auf das Bestimmteste nachgewiesen worden, dass jedes Sinnesorgan einem bestimmten Theil der Grosshirnrinde coordinirt ist, wird z. B. diejenige Partie der Grosshirnrinde eines Hundes exstirpirt, welche als Sehsphäre erkannt worden ist, dann ist von Stund an der Hund seelenblind, er hat keine Lichtempfindungen mehr, obwohl das Auge, der Sehnerv u. s. w. ganz unversehrt im normalen Zustande sich befinden, und der Reiz sich ungehemmt bis zum Hirn fortpflanzt, es fehlt nach der Exstirpation mit einem Worte diejenige seelische Thätigkeit, welche den physischen Reiz in die psychische Lichtempfindung unwandelt, oder selbige, wenn die erstere Annahme für undenkbar gehalten wird, durch den Reiz veranlasst erzeugt. Durch die Methode der Exstirpation ist nun eine Sehsphäre, eine Hörsphäre, eine Fühlsphäre, welche zugleich motorische Sphäre ist, aufgefunden worden, und auch eine Riechsphäre wird vermuthet. Diese Sphären haben die Bedeutung dass nach ihrer Exstirpation der psychische Reiz nicht mehr mit der entsprechenden Sinnesempfindung beantwortet wird, trotzdem der erstere ungehindert zum Gehirn gelangt. Wir können daher annehmen, dass jene Sphären die letzten anatomischen Stätten sind, an denen der physische Reiz auf eine uns unbekannte Weise die psychischen Phänomene auslöst, wir können aber auch diese Sphären nur als Stationen oder Leitungsbahnen betrachten, auf welchen der physische Reiz zur Seele gelangt. Gleichviel welcher Annahme wir uns auch hinneigen, mit einer einheitlichen punctualen Seele lässt sich keine der Annahmen vereinigen. Sind diese Sphären die letzten anotomischen Stätten, an denen die psychischen Phänomene zu Stande kommen, so ist damit auch nachgewiesen, dass die Seele kein einheitliches punctuelles Wesen ist; denn ein solches kann offenbar nicht an weit von einander entfernten Stellen des Gehirn zu gleicher Zeit sein. Sind diese Sphären nur Leitungsbahnen, so müssen diese Bahnen, auch wenn sie nach einem Punkte hin convergiren, dennoch in einem nach drei Dimensionen ausgedehnten Raum zusammentreffen, sodass die Reize nie in einem mathematischen Punkte zusammenkommen können, solange nicht die Hirn-

substanz in allen ihren Partikelchen, wie man es früher annahm, physiologisch gleichwerthig ist. Eine einheitliche punktuelle Seele könnte somit in unserem Hirn nie Reize empfangen, es sei denn, dass sie wandern könnte, eine Annahme, die in's Abenteuerliche schweift, und auch durch diese Annahme lässt sich nicht erklären, wie eine punctuelle einheitliche Seele in einem Gehirn mit gesonderten Sinnessphären zu gleicher Zeit fühlen und vorstellen, sehen und hören, riechen und sehen, fühlen und hören u. s. w. könne, wie es in der That der Fall ist, es ist daher klar, dass die Seele im Gehirn weder einheitlich noch punktuell gedacht werden kann, soweit unsere Kenntnisse über die physiologische Bedeutung dieses Organs reichen. Da nun die Herbartische Theorie der Vorstellungen auf dem metaphysischen Axiom von der Einheitlichkeit und Punctualität der Seele basirt, so ist durch den gelieferten Nachweis der Unrichtigkeit jenes Axioms auch die Theorie der Vorstellungen als eine unhaltbare nachgewiesen.

Nachdem nun Herbarts Theorie als ein verunglückter Versuch monistischer Philosophie aufgezeigt worden ist, und nachdem durch die Bestimmung des gegenseitigen Verhaltens der Empfindungen und Gefühle im Bewusstsein erwiesen worden ist, dass die Gefühle nie Modificationen, Zustände u. s. w. der Sinnesempfindungen sein können, sondern für sich seiende psychische Phänomene, bleibt nur noch die Möglichkeit die Willensacte als Grundphänomene zu betrachten oder als Modificationen der Sinnesempfindungen oder als Modificationen der Gefühle. Dass die Vorstellungen nicht aus Willensacten und diese nicht aus jenen hergeleitet werden können, ergibt sich sogleich, sobald man sich das Verhältniss zwischen Denken und Wollen vergegenwärtigt. Selbst bei oberflächlicher Beobachtung ist es sogleich klar, dass das Begehren stets vom Vorstellen bedingt ist, denn was nicht vorgestellt werden kann, das kann auch niemals begehrt werden, und nicht nur muss immer ein bestimmtes Etwas vorgestellt werden, sondern es muss auch als erreichbar vorgestellt werden, weil das Bewusstsein der Unmöglichkeit oder Unerreichbarkeit eines Objects das Begehren nach demselben erstickt; das

Vorstellen ist es mithin, welches erst dem Begehren seinen Inhalt verleiht, und man könnte somit leicht zu der Herbartischen Annahme hinneigen, dass das Begehren nur eine besondere Art des Vorstellens sei. Doch das Verhältniss zwischen Vorstellen und Begehren ist ein doppelseitiges, nicht nur das Vorstellen bedingt das Begehren, sondern es gibt auch psychische Processe, in denen das Begehren das Vorstellen bedingt; diese andere Seite des Verhältnisses ist bisher wenig betrachtet worden, ich werde daher absichtlich etwas ausführlicher hierauf eingehen. Vor einiger Zeit lernte ich den Bruder eines jüngst verstorbenen, sehr berühmten Professors kennen, welcher durch den herben Verlust geisteskrank geworden war, und zwar litt er an Ideenflucht und perpetuirlicher Redemanie. Als derselbe aufgefordert wurde die stattgefundene Begräbnissfeier zu schildern, machte er immer einen Versuch hierzu, der ungefähr folgendermassen ausfiel: „Ich fuhr also nach X., auf dem Bahnhof angekommen empfing mich meine Toni, wir gingen nach dem . . . hause, tranken dort jeder ein Glas Bier, das Bier ist schlecht und kostet 20 Pfg., früher war das Bier dort besser, hier in Berlin gibt es das beste Bier in Tivoli, freilich an heissen Tagen, wenn Tivoli von Gästen nicht viel besucht wird taugt das Bier dort auch nicht u. s. w.". Ja, meine Herren ich wollte Ihnen ja die Begräbnissfeier erzählen, Pardon verzeihen Sie diese kleine Abschweifung, und er erzählte dann wieder weiter, bis er schon nach wenigen Worten auf eine Vorstellung traf, die das associative Gedankenspiel wiederum erneuerte, und diese Erscheinung wiederholte sich unaufhörlich, nie vermochte der Patient etwas zu berichten, was er sich vorgenommen hatte, wurde er gefragt, so gab er eine verständige zutreffende Antwort, wurde ihm etwas anbefohlen, so that er es, über längst geschehene Dinge berichtete er im Verlaufe seines associativen Gedankenspiels mit grösster Gedächtnisstreue. Hier haben wir den klarsten Beweis dafür, dass auch der Wille das Denken, das Vorstellen bedingt, dass der Wille allein bestimmte Vorstellungsreihen auszulösen vermag, und dass die Herbartische mechanistische Anschauung vom Denken, Vorstellen u. s. w. durchaus irrthümlich ist.

Nicht nach mechanistischen Reproductionsgesetzen vollzieht sich unser bewusstes Vorstellen und Denken, sondern der Wille ist es, welcher bestimmte für eine vorgestellte Aufgabe erforderliche Vorstellungsreihen auslöst und in das Bewusstsein hebt, gleichviel, ob diese Vorstellungen mit anderen nicht zur Sache gehörigen im Connex stehen oder nicht, der Wille bildet neue Vorstellungsreihen und neue Verbindungen, er vernichtet die vorhandenen, bestehenden Beziehungen der Vorstellungen, welche gewöhnlich nur Aeusserlichkeiten, der Simultaneität oder Succession während des erstmaligen Appercipirens, der Contiguität der vorgestellten Objecte u. s. w. ihren Ursprung verdanken. Freilich nicht nach einem acausalen Belieben verfährt der Wille bei dieser Arbeit, sondern bald ist es eine bestimmte vorgestellte Aufgabe, bald sind es logische Gesetze, denen gemäss der Wille die im Gedächtniss bereits vorhandenen Vorstellungen auswählt, um sie in das Bewusstsein zu heben und neue Vorstellungscomplexe zu bilden. Wenn wie in der Ideenflucht die psychische Leitung vom Willen zu den Vorstellungen unterbrochen ist, wenn, man verzeihe mir diesen Vergleich, eine psychische Lähmung besteht, dann können die Vorstellungen nur noch durch associative Processe in das Bewusstein gehoben werden, gleich wie ein gelähmtes Bein, bei dem auch die Leitungsbahn zum Willen unterbrochen ist, nur noch durch Reflexvorgänge in Bewegung gesetzt werden kann. Dass wirklich lebhaft vorgestellte Vorstellungen als Reflexe wirken können, beweist folgende Beobachtung: der bereits erwähnte an Aphasie leidende Patient Remée wurde aufgefordert das Wort „Handtuch" zu sprechen, er machte die wildesten und unregelmässigsten Bewegungen mit der Zunge, aber nur das für Aphasische characteristische Tä, Tä, Tä, Tä wurde hörbar, er vermochte das Wort nicht auszusprechen. Darauf wurde er aufgefordert das Wort „Handtuch" an die Tafel zu schreiben, dieses that er, als wir darüber erstaunten, gerieth er über seine Leistung in grosse Freude, und plötzlich ertönte allen deutlich vernehmbar aus seinem Munde „Handtuch", einen Moment darauf vermochte er das Wort nicht mehr zu sprechen, sein Wille konnte nicht

die für die Contraction der Sprachmuskeln erforderlichen Innervationen setzen, aber die lebhaft unter freudiger Erregung vorgestellte Vorstellung „Handtuch" löste reflectorisch die nothwendigen Contractionen der Sprachmuskeln aus. Eben dieselbe Erscheinung können wir bei Personen beobachten, welche sich in heftig erregter Gemüthsstimmung befinden, mag der Affect ein freudiger oder auch ein trauriger sein, sobald er eine gewisse Stärke erreicht, führt die betroffene Person immer Selbstgespräche. Einen noch evidenteren Beweis für meine Behauptung liefert das Sprechen während des Schlafes, welches man bei zahlreichen Personen beobachten kann, auch während des Chloroformrausches sprechen viele Personen, in allen diesen Fällen werden die Muskelcontractionen der Kehlkopf- oder Sprechmuskeln reflectorisch durch die in das Bewusstsein eingetretene Vorstellung ausgelösst.

Es ist nun klar, dass eine im Bewusstsein befindliche Vorstellung nicht nur auf reflectorische Weise Muskelbewegungen auszulösen vermag, sondern dass sie auch vor Allem andere Vorstellungen reflectorisch, wenn ich so sagen darf, in das Bewusstsein heben kann, derartige Processe sind ja schon seit langer Zeit als associative in der Psychologie bekannt. Auf zweifache Weise kann daher eine Vorstellung in das Bewusstsein gelangen, durch Association resp. Reproduction und durch die directe Einwirkung des Willens. Der Wille ist somit ein neben dem Vorstellen hergehender psychischer Process, der sich niemals als ein Zustand bestimmter Vorstellungen auffassen lässt; ja man kann behaupten, dass unser Denken ein perpetuirliches Wollen ist; denn wo der Wille auf die Vorstellungsmassen nicht mehr einzuwirken vermag, wie in der Ideenflucht, da hört auch die Möglichkeit des logischen Denkens auf, und nur associativen und Reproductionsgesetzen gehorchen in diesem Falle die Vorstellungsmassen.

Doch es ist immerhin möglich, dass Wollen und Fühlen nur die verschiedenartigen Processe eines und desselben Grundvorganges wären, wir müssen daher auch das Verhältniss zwischen Wollen und Fühlen ausführlicher erörtern.

Unter den verschiedenen Formen des Wollens hat man drei, Begierde, Trieb, Leidenschaft immer als eine Art des Wollens betrachtet, die vom Gefühl gefolgt ist, oder gar von diesem ihren Ausgang nimmt. Jeder Trieb, sagte man, verdankt seine Entstehung dem Gefühle des Mangels an Etwas, und die Leidenschaft sollte sich von der Begierde nur dadurch unterscheiden, dass die letztere eine durch Vorstellungen vermittelte Begierde ist.

Es ist ferner eine bekannte Thatsache, dass jedes Gefühl der Unlust, welcher Art es auch sein mag, das Bestreben dasselbe los zu werden erregt, jedes vorhandene Unlustgefühl wird verabscheut, jedes vorhandene oder lebhaft vorgestellte Lustgefühl wird begehrt. Die Begierde ruht nur, solange das vorhandene Lustgefühl unverändert besteht. Diese Thatsachen scheinen die Ansicht zu begründen, nach welcher jede volitio nur als ein Zustand eines bestimmten Gefühls aufzufassen wäre; doch die Beobachtung lehrt uns auch, dass das Wollen sehr oft, ja in den meisten Fällen von keinem Gefühle begleitet ist; wenn ich jetzt mir vornehme vom Stuhle aufzustehen, und es ausführe, wenn man im Laufe des Tages projectirte Arbeiten vollendet, Gänge macht, wenn man, wie ich schon ausführlich erörterte, wissenschaftliche oder irgend welche andere Denkoperationen vollzieht, Berichte gibt u. s. w. so findet immer eine volitio statt, aber ein begleitendes Gefühl ist nicht vorhanden, freilich wie sich mit jeder Vorstellung unter Umständen ein Gefühl verbinden kann, so kann sich auch mit jeder volitio ein Gefühl compliciren: Wenn ein alter Stallmeister ein Pferd besteigt, um zu reiten, dann hat eine volitio stattgefunden, welche von keinem Gefühl begleitet war, wenn aber ein Neuling zum ersten Male ein Pferd besteigt und reitet, dann ist dieselbe volitio bald von einer Unlust, bald auch von einem Lustgefühl begleitet.

Wäre die volitio aber nur ein Zustand eines bestimmten Gefühls, dann müsste auch jeder Willensact von einem solchen begleitet sein, nicht nur die Begierde. Es geht hieraus daher hervor, dass eine volitio nie als ein Gefühlszustand sich betrachten lässt; wo aber ein Gefühl eine begleitende Erscheinung

ist, da besteht neben ihm noch die volitio als ein besonderes Phänomen.

Somit wäre nun erwiesen, dass eine monistische Psychologie nie durchgeführt werden kann, und dass die alte Ansicht demnach allein Wahrheit besitzt, nach welcher drei Gruppen von psychischen Phänomenen, Gefühle, Vorstellungen und Begehrungen, die letzten, aus einander nicht mehr ableitbaren Elemente der Psyche bilden.

Eine andere Frage aber ist, ob unsere heutige dualistische Seelentheorie, welche auf der Annahme der geistigen Vermögen basirt, Wahrheit besitzt; in dieser Hinsicht können vielleicht die Anhänger der monistischen Psychologie Recht haben mit ihrer Behauptung, dass der Begriff des Seelenvermögens ein Phantasma sei, gegen das die bekannten Einwendungen mit Recht vorgebracht werden. Jedoch mag es auch zweifelhaft sein, ob die Annahme von Seelenvermögen gerechtfertigt ist durch die Beobachtung, aus wissenschaftlichen Rücksichten ist sie jedenfalls zu billigen. Wie der Mathematiker an dem Körper Puncte, Linien, Flächen u. s. w. unterscheidet, trotzdem alle diese Begriffe imaginär sind, wie die ebene Geometrie nur ein System von imaginären Begriffen enthält, weil diese Begriffe der Erkenntniss des wirklich existirenden Körpers förderlich sind, so ist auch der Psychologe unter allen Umständen berechtigt, eine bestimmte Anzahl von Seelenvermögen anzunehmen, um zur wahrhaften Erkenntniss der Psyche zu gelangen. Mögen diese Vermögen realiter existiren oder nur imaginäre Begriffe sein, in allen Fällen sind sie für die Entwicklung der psychologischen Wissenschaft förderlich; denn die imaginären Begriffe sind die Ausgangspunkte der wahren Erkenntniss, sie sind die rationes cognoscendi welche freilich mit den rationes essendi nicht verwechselt werden dürfen.

Dr. Julius Nathan.

Einige Gedanken für Kant's Aesthetik gegen Empirismus und Realismus.

Das Problem, dessen Lösung die Kritik der reinen Vernunft erstrebt, ist bekanntlich die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori; die Existenz solcher Erkenntnisse wird dabei als Thatsache supponirt, denn das ist die Methode des Kriticismus, dass er von dem Gegebenen zu den Bedingungen seiner Möglichkeit rückwärts vorschreitet. Unter den synthetischen Erkenntnissen a priori führt Kant in erster Linie die mathematischen Einsichten auf. Die Mathematik in ihrem seit jeher feststehenden wissenschaftlichen Charakter, dessen wesentlichster Zug die strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Sätze ist, hat zu allen Zeiten auf die Philosophie einen bedeutenden Einfluss geübt, wenn auch nach sehr verschiedenen Seiten; insbesondere ist der Rationalismus in der neueren Philosophie unbegreiflich ohne Beziehung auf jene Wissenschaft, denn sein Wesen liegt darin, dass er die mathematische Erkenntniss zum Muster nimmt für die philosophische, indem er als wahre Erkenntniss nur die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang gelten lassen will. In diesem Verstande ist auch der ältere sogenannte Empirismus im Grunde durchaus rationalistisch; Baco und Locke sind Empiristen, insofern sie die Erfahrung als den einzigen Weg betrachten, auf dem Wissen erworben werden kann; sie sind Rationalisten, insofern sie auch in Rücksicht der Naturwissenschaft die Erkenntniss nothwendiger Zusammenhänge als das Ideal betrachten, dessen Erreichung freilich schwierig und bei Locke selbst unmöglich erscheint; er kommt daher zu der Consequenz, dass die Physik niemals wahre Wissenschaft werden wird. In diesem Punkte liegt nun die wesentliche Verschiedenheit des neu-englischen Empirismus und des älteren; der erstere kehrt das Verhältniss gerade um und misst nicht die Naturwissenschaft mit dem Massstabe

der Mathematik, sondern die Mathematik mit dem Massstabe der Naturwissenschaft; da die letztere sich nicht der ersteren conform machen lässt, so versucht er den anderen Weg und degradirt die Mathematik zu einer inductiven, empirischen Wissenschaft. In Kant's Aesthetik ist nun die Anerkennung der Thatsache, dass die Mathematik und insbesondere die Geometrie eine rationale Wissenschaft ist, d. h. dass ihren Sätzen Nothwendigkeit und Allgemeinheit und nicht blos approximative Gewissheit zukommt, ein wesentliches Moment; es würde zwar zu viel behauptet sein, dass, wenn diese Thatsache verworfen wird, auch die Lehre von der Idealität des Raumes fallen müsste, wie Kirchmann annimmt (Erläuterungen zur Kr. d. r. Vern. Nr. 8), denn dieselbe gründet sich auch noch auf andere Argumente; die Existenz apriorischer Sätze in der Geometrie ist aber deshalb ein so wichtiger Umstand, weil sie jenen Lehrbegriff als eine Forderung durch Thatsachen erscheinen lässt und ihn so am eindringlichsten empfiehlt. Der heftigste Ankämpfer gegen die Apriorität der Mathematik ist Stuart Mill; das Folgende entwickelt einige Gedanken zur Bekämpfung seiner Angriffe. Der deutsche Realismus, wie er von Kirchmann und Wolff vertreten wird, theilt die Anschauungen der Mill'schen Richtung über das mathematische Erkennen im Wesentlichen; in Betreff desselben ist die Absicht, seinen ursprünglichen Fehler in der Polemik gegen den transcendentalen Idealismus zu bezeichnen.

Es ist allgemein zugestanden, dass alle geometrischen Sätze in letzter Linie auf eine Anzahl Definitionen und Axiome zurückführbar sind, aus denen sie am Leitfaden der Anschauung durch Schlussketten hergeleitet werden. Von den Naturwissenschaften weicht die Geometrie jedenfalls darin ab, dass zur Erforschung ihrer Wahrheiten nicht die Beobachtung sinnlicher Objecte erforderlich ist, sondern dass sie nur mentaler Bilder benöthigt; sie ist speculativ. Dabei stehen aber diese Wahrheiten nicht ausser jeder Beziehung zum Sinnlichen: nicht blos in dem gedachten Dreieck treffen sich die Höhen in einem Punkt, sondern auch in jeder dreieckigen Fläche eines Naturkörpers wird das der Fall sein; alle in abstracto aufgestellten Sätze gelten auch in jedem concreten

Einzelfalle und bestätigen sich jederzeit empirisch. Ohne das würde auch diese Wissenschaft ein bloses Hirngespinnst sein, denn es ist ein unbestreitbares und unbestrittenes Princip, dass alle unsere Erkenntniss nur soweit Realität hat, als sie sich auf die wahrnehmbare Welt bezieht. Dieser Satz, auf den der Realismus ein so grosses Gewicht legt, wird auch von Kant öfters als eine der Consequenzen seiner Kritik ausgesprochen (z. B. Prolegomena § 16), und in Bezug auf die mathematische Erkenntniss insbesondere (Proleg. § 30. Krit. d. r. Vern. § 22) dargelegt: gäbe es nicht Dreiecke in der Natur, so würden alle Theoreme über das Dreieck nichtig sein. Obwohl nun die Mathematik sich ebenso wie die empirischen Wissenschaften in letzter Linie auf die realen Einzeldinge bezieht, so sind wir uns doch eines Unterschiedes in der Form des Erkennens bewusst. Der empirische Forscher unterwirft das Object, mit dem er zu thun hat, irgend welchen Einflüssen, er wiederholt dasselbe zwei und mehrere Male und gewinnt allmählich die Gewissheit, dass die Bedingungen des Experimentes mit den gleichmässig beobachteten Erfolgen im Zusammenhange stehen; sobald ich dagegen den Beweis eines geometrischen Theorems verstanden habe, habe ich sofort mit der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Thesis und Hypothesis die Gewissheit, dass das Theorem sich in jedem Einzelfalle bestätigen wird. Ist nun dieser Unterschied ein wesentlicher, und auf welchen Gründen beruht er? Hören wir Mill: „Ich antworte, dass dieser Charakter der Nothwendigkeit, wie er den mathematischen Wahrheiten zugeschrieben wird, und selbst die besondere Gewissheit, die man ihnen beimisst, eine Illusion ist". (A system of logic, 1872, Buch II cap. 5 pg. 258.) Er rechtfertigt diese Behauptung durch eine Prüfung des Wesens der Definitionen und Axiome. Die Geometrie, behauptet Mill, hat es mit genau solchen Linien und Winkeln und Figuren zu thun, wie sie wirklich existiren, und die sogenannten Definitionen müssen als einige unserer ersten und gewöhnlichsten Verallgemeinerungen an den natürlichen Objecten betrachtet werden. Die Punkte, Linien, Quadrate und Kreise, welche Einer in seinem Geiste hat, sind Copien der Punkte u. s. w., welche er in

seiner Erfahrung kennen gelernt hat. Der Begriff der Kreislinie ist eine Generalisation aus allen beobachteten Kreisen, er ist ein empirischer Begriff, welcher die Gleichheit der Radien, die in allen wirklichen Kreisen nur annähernd vorhanden ist, typisch macht (pg. 260). Nun unterscheidet sich aber ein solcher Begriff in einem Punkte sehr erheblich von allen sonstigen empirischen Begriffen, darin nämlich, dass in keinem der Gegenstände die er befassen soll, der Begriff ganz enthalten ist. Eine vor mir stehende Messingkugel enthält alle Bestimmungen des physikalischen Begriffes eines Conductors, ein noch so gerader Draht hat keine der Eigenschaften aufzuweisen, welche der geometrische Begriff der geraden Linie enthält; die Gerade hat keine Breitenausdehnung, von der Dicke des Stabes aber kann man nicht abstrahiren, ohne ihn selbst als Object aufzuheben; es ist unmöglich, auf dem Wege der Abstraction durch Weglassung gewisser Umstände von einem empirischen Gegenstande zu dem mathematischen Begriffe zu gelangen. Von der Vorstellung eines Drahtes kann ich allerdings zu derjenigen einer geraden Linie kommen, aber es ist dazu eine Thätigkeit der Phantasie erforderlich, welche, indem sie die Ausdehnung erzeugt, den Drahtkörper durch allmähliche Zusammenziehung in das Ideal der geraden Linie überführt. In der That bilden wir uns, wie die psychologische Beobachtung zeigt, ursprünglich unsere geometrischen Vorstellungen am Leitfaden der Anschauung realer, sinnlicher Gegenstände; von dem genetischen Verhältniss der Vorstellungen ist aber ihr logisches zu unterscheiden; das logische Verhältniss des geometrischen Begriffs zu den sinnlichen Gegenständen ist aber entschieden ein anderes als das des empirischen Begriffes. Die gerade Linie ist nicht die Gesammtvorstellung aller der Kanten, Stäbe, Drähte u. s. w., die wir jemals gesehen haben; in denselben findet sich nur insofern etwas Gleichartiges, als sie auf ein Normalbild bezogen werden, von dem sie im übrigen toto genere verschieden sind, und dem sie nur mehr oder weniger nahe kommen, weil die Phantasie einen stetigen Uebergang vollziehen kann. Derselbe Stab, der jetzt Repräsentant einer geraden Linie ist, kann vielleicht mit demselben Rechte als

irgend eine Kurve betrachtet werden, von der er ebensowenig abweicht; nun ist es aber logisch unmöglich, dass dasselbe Concretum unter einander widersprechende Begriffe, wie Gerade und Curve, subsumirt werden kann, mithin verhält sich hier der Begriff nicht zu seinem Repräsentanten wie das Allgemeine zum Individuellen; das Schema des Begriffes ist nicht die Gesammtvorstellung eines Inbegriffs von Einzeldingen, sondern ein von der Phantasie entworfenes Normalbild, nach welchem das Concrete beurtheilt wird. Sehr präcis bezeichnet Schopenhauer (Vierfache Wurzel d. Satzes v. zur. Gr. § 39) die geometrischen Gebilde als Normalanschauungen, „die für alle Erfahrungen gesetzgebend sind". Diese Normalanschauungen sind das directe Object der mathematischen Erkenntniss, die realen Dinge sind es indirect, insofern sie nach jenen betrachtet werden. Aber weit entfernt, dass diese Schemata rein imaginär wären oder reelle Unmöglichkeit in sich schlössen (Mill ibid. pg. 259), liegen sie stets unserer Auffassung der Dinge zu Grunde. In letzter Linie müssen wir uns jeden Körper durch streng geometrische Flächen begrenzt denken und seien sie auch noch so mannigfaltig und scheinbar regellos gekrümmt; wir finden vielleicht im Bereiche der ganzen Natur keine einzige geometrisch genaue Kugel, aber, eine genügende Schärfe unserer Wahrnehmungsmittel vorausgesetzt, würden wir den Abweichungen und Unregelmässigkeiten Rechnung tragen und die betreffenden Objecte unter irgend einem andern geometrischen Gesetz genau der Wirklichkeit entsprechend auffassen können. Denn es ist undenkbar, dass die Abweichungen eines Körpers von der Kugelgestalt, unter welcher er mit einer ersten Näherung aufgefasst wird, sich ins Unendliche wiederholen, es muss möglich sein durch Correctionen die wahre Begrenzungsfläche zu erreichen, wenn man überhaupt jeden Körper als in bestimmter Weise begrenzt ansehen will. Gehen wir jetzt weiter und fassen die Grundgesetze der Geometrie, die Axiome ins Auge. Es ist consequent, wenn Mill dieselben als experimentelle Wahrheiten erklärt, d. h. Sätze, die ihren Grund in der sinnlichen Wahrnehmung haben (ibid. pg. 266). In der That schliesst die Auffassung, welche man sich von den

Objecten der Geometrie macht, die Entscheidung der Frage in sich, worin man den Grund der Gewissheit ihrer Sätze zu suchen hat; sind diese Objecte die concreten Dinge, sofern sie auf Grund ihrer wahrgenommenen Bestimmungen unter gewisse Begriffe subsumirt werden, so können die Behauptungen, welche sich auf diese Begriffe beziehen, ihre Gewissheit auch nur der Erfahrung verdanken; diese Folgerung steht mit der Voraussetzung und fällt mit ihr. Prüfen wir aber die besonderen Beweise, die Mill für den empirischen Ursprung der Axiome vorbringt. Ohne Belang ist in dieser Rücksicht die Bemerkung, dass jedenfalls die Beobachtung und Erfahrung ausreichen würde, uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen, dass „der experimentelle Beweis so stark auf uns eindringt, dass wir unabhängig von apriorischer Evidenz sie mit einer Stärke glauben würden, die grösser wäre als bei allen physikalischen Wahrheiten" (ibid. pg. 267); denn die Frage ist, ob die Beobachtung als der Grund unserer Erkenntniss derselben oder nur als eine Verification zu betrachten ist. Nun gesteht Mill selbst einen charakteristischen Unterschied der empirischen Erkenntnisse im engeren Sinne und der geometrischen zu: dass erstere sich auf die thatsächliche Wahrnehmung begründen, letztere nur eine Repräsentation der Objecte in der Phantasie verlangen; „dass ein in's Wasser geworfener Stein zum Grunde sinkt, kann durch unsere Sinne wahrgenommen werden, aber die blosse Vorstellung eines in's Wasser geworfenen Steines würde uns niemals zu diesem Schlusse bringen; nicht so mit den auf gerade Linien bezüglichen Axiomen; eine gerade Linie kann mir begreiflich gemacht werden, ohne dass ich eine gesehen habe, und ich würde zugleich erkennen, dass zwei solche Linien keinen Raum einschliessen können. Intuition ist Sehen in der Phantasie, aber Erfahrung muss wirkliches Sehen sein" (ibid. pg. 268). Zur Erklärung dieses Unterschiedes beruft er sich auf eine Eigenthümlichkeit der geometrischen Formen: ihre Fähigkeit mit einer Deutlichkeit in der Phantasie verzeichnet zu werden, welche der Realität gleich ist, in anderen Worten „die genaue Aehnlichkeit unserer Formvorstellungen mit den Wahrnehmungen, welche

sie zuführen" (ibid. pg. 269). Aber ist das eine Erklärung? Sie erinnert an die einst berüchtigten verborgenen Qualitäten; was wird uns Anderes gesagt, als dass eben zwischen dem Geometrischen und Empirischen ein Unterschied besteht? Muss derselbe nicht eine Scheidung zwischen Geometrie und jeder Erfahrungswissenschaft begründen? Wo ist im Bereiche des nicht-geometrischen Erkennens ein Beispiel, dass das Object zum Behufe der Beobachtung durch sein Phantasiebild ersetzt werden kann? Sicherlich haben diese Phantasiebilder nur deshalb eine Bedeutung für die Erkenntniss, weil wir wissen, dass sie der Realität genau entsprechen, und es ist zuzugeben, dass dieselbe Erkenntnissart auch bei anderen Objecten stattfinden könnte, wenn uns dieselben in der Vorstellung adäquat vorliegen; das ist aber nirgends weiter der Fall, da sind uns die Gegenstände nur gegeben, sofern sie in einer Wahrnehmung enthalten sind, und die Wahrnehmung ist daher die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntniss. Mag man den Unterschied des Geometrischen und Empirischen suchen, worin man will, es gelingt nicht, ihn aufzuheben. Es hat zwar einen gewissen Sinn, auch die Geometrie als beobachtende Wissenschaft zu bezeichnen, wenn man das Wort Beobachtung in einem weiteren Sinne nimmt; soweit diese Wissenschaft synthetische Sätze bildet, schreitet sie am Leitfaden der Anschauung fort, d. h. das Erkennen ist stets unmittelbar auf den Gegenstand gerichtet, wie in der Erfahrung. Von Induction kann aber schlechterdings keine Rede sein, denn es genügt ein Fall, um uns zu einem unbedingt geltenden Urtheil zu bestimmen; eine einzige Figur dient zur Grundlage für die Erkenntniss eines nothwendigen Zusammenhangs.

Der Charakter der Nothwendigkeit, welcher den geometrischen Einsichten anhaftet, ist der entscheidendste Umstand in der gegenwärtigen Frage. Wir sind nicht nur von der Richtigkeit des Satzes überzeugt, dass zwei Gerade sich nur einmal schneiden, sondern halten auch sein Gegentheil für unmöglich, während wir aus Erfahrung zwar wissen, dass Diamant bei hinreichender Hitze verbrennt, aber auch das Gegentheil uns sehr wohl vorstellen können. Diese Noth-

wendigkeit ist durchaus identisch mit der Allgemeinheit, welche Kant davon trennt, wenigstens werden beide Bestimmungen in Wirklichkeit immer verbunden sein. Jedenfalls schliesst die Nothwendigkeit die Allgemeinheit in sich, und bei den mathematischen Erkenntnissen beruht in der That die Allgemeinheit auf ihrer Nothwendigkeit; weil wir die letztere einsehen, sind wir auch überzeugt von der ausnahmslosen Gültigkeit der betreffenden Sätze. Den auf Erfahrung beruhenden Einsichten gehen beide Merkmale ab, und hier zieht nach logischen Gesetzen das Fehlen des einen dasjenige des anderen nach sich. Der Empirismus betrachtet die Nothwendigkeit in den geometrischen Sätzen als eine Illusion, und leugnet alles Specifische der geometrischen Gewissheit, jeden mehr als graduellen Unterschied derselben von der empirischen; die angebliche Unmöglichkeit, das Gegentheil eines geometrischen Satzes sich zu denken, führt er psychologisch auf die Gewohnheit zurück. „Wenn die tägliche Gewohnheit", sagt Mill, „Einem eine lange Zeit zwei Umstände verbunden darbietet, und wenn er währenddem nicht durch Zufall oder seine willkürlichen geistigen Operationen veranlasst wird, sie zu trennen, so wird er voraussichtlich mit der Zeit unfähig werden, es selbst bei der grössten Anstrengung zu thun, und die Annahme, dass dieselben in der Natur getrennt sein können, wird sich zuletzt seinem Geiste mit allen Eigenthümlichkeiten einer unbegreifbaren Erscheinung darstellen" (ibid. pg. 275). Die angenommene Nothwendigkeit ist hiernach ein rein psychologisches Phänomen, zu welchem sich in der That zahlreiche Analogien anführen lassen. Es fragt sich aber, kann die psychologische Erklärung durch Associationen Platz greifen, wo es sich um logische Verhältnisse handelt; das ist eine Grundfrage, bei der bekanntlich die kantische Erkenntnisslehre und diejenige der englischen Schule seit Hume auseinandergehen; die letztere betrachtet das Urtheil als eine besondere Form der associativen Vorstellungsverknüpfung, auf welcher zahlreiche psychologische Erscheinungen beruhen; die kantische Schule findet im Urtheil etwas Specifisches, einen besonderen Factor, auf welchem die logische Einheit beruht. Die Untersuchung dieser Frage

würde die Grenzen dieses Aufsatzes überschreiten; es handelt sich auch hier nur darum, wie weit die Möglichkeit des Irrthums aus psychologischen Gründen sich erstrecken kann. Dass viele Irrthümer auf Associationen beruhen, die sich in das logische Denken einschleichen, ist unzweifelhaft; ebenso unzweifelhaft ist es, dass keine Garantie gegen den Irrthum vorhanden ist, sofern er aus logischen Gründen entspringt; ist ebenso überall der Irrthum aus einer falschen Association möglich? „Es gibt bemerkenswerthe Fälle hiervon in der Geschichte der Wissenschaften", so fährt Mill in der angeführten Stelle fort, „Fälle, in denen die gelehrtesten Männer Dinge als unmöglich, weil unbegreiflich zurückwiesen, welche die Nachwelt ganz leicht zu begreifen fand, und die jeder jetzt als wahr kennt". Aus solchen Fällen wird nun von ihm geschlossen, dass auch die Unbegreiflichkeit des Gegentheils geometrischer Wahrheiten ein Irrthum ist, entsprungen aus einer besonderen Steigerung der Verknüpfung zwischen geometrischen Vorstellungen durch die Kraft der Association. Nun erkennt man aber sofort die Incongruenz zwischen den angezogenen Beispielen und den durch sie zu belegenden Fällen. In der That haben die meisten neuen und grossen Lehren zunächst als unbegreiflich und widersinnig gegolten; aber warum? Weil sie in logischem Widerspruch mit den geläufigen Ansichten standen oder zu stehen schienen, Widersprüche, die bei schärferer Fassung der Begriffe verschwanden. Bei den geometrischen Axiomen dagegen liegt die Unmöglichkeit des Gegentheils in der Unfähigkeit der Anschauung; die Anschauung aber kann nicht corrigirt werden wie die Begriffe, deshalb kann hier ein Irrthum dieser Art nicht stattfinden. (Etwas anderes ist natürlich die Täuschung in der Wahrnehmung, welche auf einem Fehlschlusse beruht.) Es ist also eine ganz andere Art der Unbegreiflichkeit, welche mit dem Versuche der Veränderung des Inhaltes eines Axioms verbunden ist, als diejenige, welche etwa die Existenz von Antipoden für einen Menschen im Mittelalter hatte; die letztere entsprang aus der Macht der Association, welche für jeden Gegenstand eine Unterstützung von unten (nach Maassgabe unseres Körpers) verlangt; die Bearbeitung des Begriffes der

Schwere zerstörte diese Illusion; es gibt aber kein Beispiel, dass eine Unvorstellbarkeit der ersten Art im Laufe der Zeit sich aufgelöst hätte.

So glauben wir, dass die Hauptargumente, durch welche Mill den Beweis zu führen versucht, dass die Mathematik, insbesondere die Geometrie, eine empirische, auf Erfahrung gegründete Wissenschaft ist, hinfällig sind; mithin bleibt die Thatsache, dass wir in dieser Wissenschaft synthetische Erkenntnisse a priori haben und die Folgerungen aus derselben bestehen, vorausgesetzt, dass in den letzteren kein Schlussfehler enthalten ist. Die Untersuchung der Raumanschauung als des Princips der geometrischen Erkenntnisse bezeichnet Kant als die transscendentale Erörterung des Begriffes vom Raume, und das Resultat derselben ist, dass der Raum der Geometrie eine Vorstellung a priori sein muss. Wir sagen ausdrücklich der Raum der Geometrie; denn in dem letzten Decennium hat bekanntlich die zuerst durch Riemann aufgeworfene Frage eine lebhafte Discussion gefunden, ob nicht vielleicht einige der geometrischen Axiome Erfahrungsthatsachen ausdrücken, und demnach gewisse Elemente unserer Raumvorstellung empirischer Art sind. Diese Anschauung hält die Mitte zwischen derjenigen, dass alle geometrischen Axiome a priori erkannt werden und der entgegengesetzten, dass sie sämmtlich Erfahrungen ausdrücken, und würde das Problem stellen, die reinen Elemente der Raumanschauung auszusondern, was denn auch versucht worden ist (Begriff der mehrfach ausgedehnten Mannigfaltigkeit). Mag man über diese ganze Frage urtheilen wie man will, so viel ist sicher, dass es Kant durchaus ferngelegen hat, in dem Raume der Geometrie irgend etwas Empirisches anzunehmen, wie besonders auf Grund seiner Betrachtungen über symmetrische Körper (Proleg. § 12) nachzuweisen versucht worden ist (von Zöllner).

Den directen Beweis für seine Theorie von der Idealität des Raumes führt Kant in der metaphysischen Erörterung durch Analyse der Raumvorstellung und in dem § 1 der Aesthetik. Das Ziel dieser ganzen Betrachtungen ist der Nachweis, dass die empirische Anschauung zwei heterogene

Elemente enthält, die Materie, das eigentlich Empirische, in der Empfindung, und die Form, das Apriorische, in Raum und Zeit. Die Frage ist, ob diese zwei Bestandtheile zu scheiden sind; betrachtet man nur den § 1, so muss man Kirchmann Recht geben, wenn er diese Unterscheidung als erschlichen bezeichnet (Erläuterungen z. Krit. d. r. Vern. Nr. 3), denn an dieser Stelle bewegt sich Kant nur in Definitionen, ohne uns eine Garantie zu bieten, dass wir es mit Realdefinitionen zu thun haben; im Widerspruch mit seiner eigenen Maxime, dass die Philosophie nicht mit Definitionen anfangen, sondern in ihnen endigen müsse (Kr. d. r. Vern., Disciplin d. r. Vern.). Deshalb ist jene Unterscheidung noch nicht als falsch zu verwerfen; entscheidend ist die metaphysische Erörterung, die die ebenso einfache als bedeutungsvolle Thatsache darlegt, dass aller Empfindungsinhalt im Raume angeschaut wird und aus demselben aufgehoben gedacht werden kann, während der Raum nicht bloss als logische Möglichkeit, sondern als das erfüllbare Anschauungsfeld zurückbleibt, und dass „damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden können, die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen" muss. Dem entspricht, dass an einem und demselben Raume ganz verschiedene Empfindungen gedacht werden können, weil die Empfindung die conditio accedens in der Wahrnehmung ist, der Raum aber die conditio primaria. Hiermit steht durchaus nicht im Widerspruch, dass die Vorstellung des Räumlichen, oder das Auseinander zugleich mit der Vorstellung des Materialen bei der Wahrnehmung gegeben wird (Kirchmann, Erläuterg. Nr. 4), hier ist in der That stets die Empfindung räumlich; aber Kant betrachtet es auch durchaus nicht als seine Aufgabe, den Complex der Wahrnehmung aus jenen Elementen zu construiren; das kritische Denken kann nur analysiren, d. h. die nothwendigen Voraussetzungen und die Elemente des Gegebenen aufsuchen, es unterscheidet die Functionen derselben im Ganzen und zerlegt nicht wie der Chemiker das Ganze in seine Bestandtheile, um es aus denselben wieder herzustellen. Mit andern Worten: die Kritik erklärt nur die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf Grund der

als Thatsache vorliegenden Erfahrung, nicht ihr Zustandekommen. Dieser von Kant selbst mit Bestimmtheit ausgesprochene Gedanke (Proleg. § 21 a) kann nicht scharf genug betont werden, denn ein grosser Theil der zur Widerlegung des transcendentalen Idealismus aufgebrachten Gründe und die meisten popularisirenden Verdrehungen desselben beruhen auf dem Missverständniss, dass die Erfahrung als Product begriffen werden müsse aus den von Kant in ihr aufgewiesenen Elementen. Dass die Erfahrung in der That ein Gewebe aus Fäden verschiedener Art ist, ist eine Thatsache, welche die analytische Prüfung derselben feststellen kann; die Genesis aber der Erfahrung darzulegen, ist eine unausführbare und widersinnige Forderung, denn sie setzt voraus, dass jene Elemente als getrennte Data aufgefasst und der Process ihrer Complication beobachtet werden soll, d. h. sie setzt voraus, dass man sich über die Erfahrung stellen und diese selbst zum Object machen und aus anderen Objecten ableiten soll: eine Erfahrung über der Erfahrung. Die Psychologie scheint nun in der That dieser Forderung zu entsprechen; sind die Empfindung, die reine Anschauung und die Kategorien psychologische Objecte und ist die transcendentale Synthesis derselben beobachtbar als psychologischer Process, so wird die psychologische Beobachtung zum Prüfstein gemacht für Sätze transcendentaler Art. Da lehrt nun freilich die Psychologie, dass die Raumanschauung mit der Empfindung sich entwickelt und nicht unabhängig von ihr gegeben ist, daher denn Bain die geometrischen Einsichten als mit der psychologischen Entwickelung der Anschauung (in der frühesten Kindheit) Hand in Hand stattfindende unabsichtliche Inductionen erklärt und darauf ihre (spätere) hohe Sicherheit zurückführt. Andere Psychologen haben auch wieder auf ihre psychologischen und physiologischen Theorien einen Idealismus begründet (Helmholtz und vor ihm Schopenhauer), der, weil auf naturalistischem Boden erwachsen, besonders einleuchtend und begreiflich ist. Aber die Grundfrage ist: kann die Psychologie überhaupt, wenn es sich um die Bedingungen der Erfahrung handelt, eine competente Stimme haben? Diese Frage ist entschieden mit Nein zu beantwor-

ten, mag sie nun die Resultate der transcendentalen Kritik zu widerlegen oder zu bestätigen scheinen, denn Psychologie ist selbst Erfahrungswissenschaft und setzt sogar jederzeit äussere Erfahrung voraus, denn der psychologische Begriff des Subjectes schliesst die Unterscheidung von äusseren Objecten in sich; die Psychologie hat daher die Synthesis, welche sie erklären will, zur Grundlage, sie gehört in das Ganze der Erfahrung und steht nicht über ihm. Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass Kant selbst durch manche seiner Sätze die psychologische oder, allgemeiner ausgedrückt, naturalistische Auffassungsweise begünstigt hat; das ist vor allem der Fall in den Erklärungen, welche er über den so wichtigen Begriff des Apriori gegeben hat. So heisst es vom Raume: er ist eine Vorstellung a priori, „die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden muss"; im gleichen Sinne sind alle die zahlreichen Variationen derselben, z. B. „der Raum ist nichts als die subjective Bedindung der Sinnlichkeit, von Gegenständen afficirt zu werden", u. a. gehalten. Sie betrachten das Subject als etwas Gegenständliches und stellen es den äusseren Objecten gegenüber; die Anschauungsform des Raumes soll nun im Subject enthalten sein, bevor es mit den Objecten in Verbindung tritt, und diese ihm zu Erscheinungen werden; der Stoff der Empfindung wird der Seele von Seiten der Objecte gegeben und sie ordnet denselben in die ihr eigenthümliche Form ein. So plausibel derartige Erläuterungen die Idealität des Raumes machen, so wenig können sie den strengen Anforderungen des kritischen Denkens genügen, denn von Vorstellungen vor aller Empfindung reden heisst auf den inferioren Standpunkt der angeborenen Ideen zurückfallen, der deshalb ein inferiorer ist, weil er eine psychologische Annahme macht. Im transcendentalen Sinne kann keine Rede sein von dem Subject „vor aller Erfahrung" und dem, was in ihm „bereit liegt" zum Behufe der Erfahrung, denn gegeben ist nur die Erfahrung selbst, und das Subject in ihr. Die Einwendung Kirchmann's, dass unter der Voraussetzung, die räumlichen Bestimmungen in der Wahrnehmung gingen von der Seele aus, eine Thätigkeit derselben in diesem Sinne erforderlich

wäre, dass aber thatsächlich die räumlichen Verhältnisse ebenso passiv percipirt werden als die Empfindungen (Erläuterungen Nr. 3), hat daher ihr Recht gegen den Buchstaben Kant's; denn wird die Idealität des Räumlichen psychologisch gefasst, so kann sie auch vom Standpunkte der Psychologie bekämpft werden, abgesehen davon, ob diese wirklich ein Recht zu der angeführten Behauptung gibt. Wir sagen gegen den Buchstaben Kant's, weil im Fortgange seiner Kritik das Bestreben hervortritt, die fraglichen Begriffe schärfer und reiner zu fixiren, wie es die Consequenz des Systems verlangt. Die Aesthetik zerstört die philosophischen Ansprüche des naiven Realismus, aber sie erscheint demselben noch nahe stehend in den Grundbegriffen, wie der englische Idealismus niemals über dieselben hinauskam, sei es, dass der Philosoph sich wirklich noch von demselben fesseln liess, oder dass er den Leser erst allmälig von dem realistischen oder naturalistischen Standpunkte auf den transcendentalen überführen wollte, was am wahrscheinlichsten ist.

Jedenfalls kann kein Zweifel sein, dass erst durch die Analytik die transcendentale Idealität verständlich und widerspruchsfrei wird, auf Grund der Unterscheidung des empirischen und transcendentalen Subjects. Unter dem empirischen Subject ist das körperlich-seelische Individuum zu verstehen, ein gegen die übrigen äusseren Objecte relativ geschlossener Complex von Erscheinungen; das transcendentale Subject ist das Ich, welches allen Erscheinungen insgesammt zum Grunde liegt, es ist „Das, was Alles erkennt, und von Keinem erkannt wird" (Schopenhauer, Welt u. Wille u. Vorstell. I. § 2). Insofern nun der Raum die Bedingung aller Erscheinungen, ein nothwendiges Ingrediens in allen ist, fällt er unmittelbar mit dem transcendentalen Subject zusammen, d. h. für dasselbe ist der Raum eo ipso da, er ist mit der blossen Möglichkeit einer Erfahrung gesetzt, während das Mannigfaltige, durch Empfindung Gegebene, ein Specifisches in jeder einzelnen actuellen Wahrnehmung ist. Dem empirischen Subject entspricht das empirische Object, welches das von jenem unabhängige, ausser ihm befindliche Reale bezeichnet; empirische Objecte sind die Körper ausserhalb

des unserigen als geometrische und dynamische Grössen. Steigt man von dem empirischen Subjectsbegriff zu dem transcendentalen empor, so muss dem entsprechend auch der empirische Objectsbegriff sich zum Begriffe des transcendentalen Objects steigern, welches demnach die Dinge ausser ihrer Beziehung zum vorstellenden Ich bezeichnet. Diese Voraussetzung ist nun streng genommen eine irreale, denn es ist unmöglich, sie auch nur in Gedanken zu realisiren, d. h. anschaulich vorzustellen; der transcendentale Objectsbegriff ist nur eine Concession an das naive Denken, welches sich zwar bis zu einem gewissen Grade Modificationen seines Objectsbegriffes gefallen lässt (und die Naturwissenschaft muthet ihm sehr starke zu), für welches derselbe aber in irgend einer Form ein wesentliches Element ist. Nun behauptet Kant, dass, sofern vom transcendentalen Subject abstrahirt wird, damit auch die Bestimmungen der Räumlichkeit aus den Objecten verschwinden müssen, weil sie denselben nur zukommen, sofern sie Anschauungen des transcendentalen Subjectes sind, mithin kann das transcendentale Object nur gedacht werden als das Correlat der Empfindung. Das ist das Ding an sich auf der ersten Stufe seiner Entwickelung in der Aesthetik: das Reststück des empirischen Objectes nach Abzug der Anschauungsformen. Die Analytik scheidet aus demselben noch weiter die Denkformen aus, und damit ist das empirische Object so ziemlich verflüchtigt, das Ding an sich der Analytik ist factisch Nichts mehr, denn der Begriff eines Correlates der Empfindung beruht auf den Kategorien der Causalität und Substanzialität, und das einzige, was man noch als unaufgelöstes Reststück ansehen könnte, ist die pure Empfindung; hier bedürfte vielleicht die Kritik noch einer Ergänzung, die auch versucht worden ist. Da eine transcendentale Realität im Grunde gar nicht denkbar ist, so kann also die transcendentale Idealität auch nicht im Gegensatze dazu gefasst werden, noch weniger selbstverständlich im Gegensatz zur empirischen Realität, mit welcher sie vereinbar ist. Was ist nun der wahre Begriff derselben, wie ihn die Analytik verlangt? Nichts Anderes, als der Begriff einer nothwendigen Bedingung jeder möglichen Erfahrung; Alles,

was uns je in der Wahrnehmung gegeben werden kann, muss uns nothwendig als Räumliches gegeben werden, so mannigfaltig und unvoraussehbar auch seine qualitative Bestimmtheit sein mag; wir können uns eine unendliche Verschiedenheit der Wahrnehmungen in letzterer Hinsicht denken, aber es ist eine Unmöglichkeit, eine raumlose Wahrnehmung zu denken; sobald wir uns unseres Ich in jeder Wahrnehmung bewusst sind, sind wir uns auch der Nothwendigkeit bewusst, dass sie räumlich sei. Wie nahe liegend es hier auch scheint, eine Hypothese, ja selbst eine sichere Behauptung über den Ursprung dieser identischen Bestimmung aller Wahrnehmungen auszusprechen: dass sie auf der Organisation der Sinnlichkeit oder überhaupt des Erkenntnissvermögens beruht, so wenig würde das dem kritischen Denken entsprechen. Die Erkenntnissquelle, welche uns über jene Thatsachen belehrt, sagt in der letzteren Angelegenheit schlechterdings Nichts aus, und es gibt überhaupt keine, welche darüber etwas aussagte, denn das Ich kann nicht über sich selbst hinaussteigen und nach dem Ursprunge dessen fragen, was sich ihm als absolut letztes Element des in seinem Bewusstsein Gegebenen darstellt. Die Kritik führt auf höchste Thatsachen, die jeder weiteren Nachforschung eine Grenze setzen; das kann ihr auch genügen, sofern sie nur die Thatsachen der Erkenntniss auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückzuführen hat.

Es gibt einen Realismus, welcher sich in dieser Hinsicht anscheinend über den transcendentalen Idealismus erhebt, und, ohne metaphysische Speculation zu sein, das Bewusstsein mit den letzten Thatsachen, welche es in seinem Bereiche antrifft (Empfindung, Anschauungsform, Kategorie), deducirt: der Evolutionismus (Spencer), der den Individuen die Apriorität gewisser Denk- und Anschauungsformen im Sinne einer vererbten Organisation des Erkenntnissvermögens zugesteht, diese Organisation aber als das Resultat einer durch die objectiven Gesetze des Universums herbeigeführten Entwickelung ansieht. Diese ideal-realistische Doctrin bewegt sich aber ersichtlich in einem Cirkel, denn die Organisation des erkennenden Bewusstseins soll einerseits causal bedingt

sein nach objectiven Gesetzen, andererseits sind diese objectiven Gesetze durch jene Organisation bedingt [1]).

Die Frage nach der Bildung der Raumvorstellung im Verlaufe des individuellen Seelenlebens ist eine psychologische und für die kritische Erkenntnisslehre ohne Bedeutung, denn diese hat das Erkennen und die ihm zu Grunde liegenden Vorstellungen nicht nach ihren zeitlichen Verhältnissen als psychische Naturerscheinungen, sondern auf ihre Elemente zu prüfen; und es kann dem transcendentalen Idealismus nicht einfallen zu behaupten, dass die Seele den Dingen die räumlichen Eigenschaften „zutheilt" (Kirchmann, Erläuterungen Nr. 9), er kann zugestehen, dass dieselben erst in und mit der Empfindung der Zeit nach dem Bewusstsein gegeben werden, es fragt sich nur, ob dieselben nicht in ihrer Beziehung zum Bewusstsein ein von den Empfindungen independentes Element sind; und diese Frage bejaht er.

Die Räumlichkeit ist etwas nothwendig und absolut Identisches in jeder Wahrnehmung, deshalb können, sobald die Vorstellung des Raumes einmal klar aufgefasst ist, auf dieselbe Sätze begründet werden, welche sich a priori auf Erscheinungen beziehen, d. h. unter der Bedingung, dass ein Object unter die Voraussetzung des Satzes subsumirbar ist, muss es auch, ohne Rücksicht auf seine empirische Bestimmtheit, der Folgerung desselben unterworfen sein. Es handelt sich in den geometrischen Sätzen nur um die Details des Vorstellungsactes eines qualitativ unbestimmten Mannigfaltigen als möglicher Wahrnehmung, um die Momente in der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, auf welcher jede Wahrnehmung beruht (denn dass die Auffassung des Räumlichen eine Synthesis in sich schliesst und nicht pure Anschauung ist, hat Kant deutlich dargelegt. Krit. d. r. Vern. § 17). Diese Details muss der Vorstellungsact als solcher aufweisen und in sich schliessen, und die blose Reflexion auf

1) Gleichwohl ist diese Form des Realismus diejenige, welche für den Transcendentalismus wirklich ein Problem enthält: die Erklärung des Verhältnisses zwischen dem empirischen Subject, welches als Erscheinung dem Naturganzen angehört, und dem transcendentalen, für welches die Natur Erscheinung ist.

denselben muss sie ins Bewusstsein führen. Dagegen liegt der eigenthümliche Charakter des Empirischen und der Grund dafür, dass die empirischen Gesetze nicht die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit der mathematischen theilen, darin, dass das Materielle der Wahrnehmungen, auf welches sie sich beziehen, stets ein Individuelles ist und eine Mannigfaltigkeit in sich schliesst, welche nur in der unmittelbaren Wahrnehmung dem Bewusstsein gegenwärtig ist; daher geht hier kein Urtheil ursprünglich über die einzelne Wahrnehmung hinaus, und es gibt kein anderes Princip, auf welches die Erkenntniss sich gründen kann, als die Verbindung in einer Wahrnehmung, welche, unter einer Kategorie gedacht, zum Erfahrungsurtheil Anlass gibt.

Dresden. Dr. E. König.

Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen von *A. Kuenen*, Prof. in Leiden. Vom Verf. autorisirte und durchgesehene Deutsche Ausgabe. Berlin, G. Reimer. 1883. (XVI, 339 S.) 8°.

Von den der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft gewidmeten Hibbert-Vorlesungen, welche seit 1878 alljährlich in England gehalten zu werden pflegen, sind die vorliegenden die letzten und von den bisher gehaltenen wohl auch die bedeutendsten, daher wir sie, wie sie nunmehr in deutscher, von geschickter Hand gemachter Uebersetzung uns vorliegen, mit Freuden zu begrüssen haben. Ist doch ihr Gegenstand nichts Geringeres, als die Vergleichung der drei sogenannten Weltreligionen, welche der als Bibelkritiker auch unter uns Deutschen rühmlich bekannte Verfasser auf Grund genetischer Entwicklung einer jeden von ihnen aus der „Volksreligion", jedoch nach allgemeinen Voraussetzungen hinsichtlich des Wesens der Religion überhaupt, mit ebenso grosser Umsicht und kritischer Besonnenheit als Gelehrsamkeit und Sachkunde angestellt hat. Und zwar so, dass die erste Vorlesung der jüngsten der grossen Religionen, dem Islam gewidmet ist, die drei folgenden das Judenthum als Quelle des Christenthums und dieses selbst behandeln,

die letzte den Buddhismus bespricht und das allgemeine Resultat zieht. Indem die Erörterung des Zusammenhanges zwischen den universalen und den nationalen Religionen ihm als Erklärung und Maass ihres Universalismus dient, erblickt der Verf. das Wesen dieses letztern in dem ethischen Character der Religion, ohne das eigentlich metaphysische Element derselben näher in Betracht zu ziehen. Mag nun auch diese Behandlungsweise vom Standpunkt einer systematischen Religionswissenschaft aus nicht völlig genügen, so muss doch anerkannt werden, dass der Verfasser sich seines Maassstabes des „ethischen Universalismus" sehr geschickt bedient hat, um das richtige Resultat zu Gunsten des Christenthums als der eigentlich wahren Weltreligion zu gewinnen. Wie der Mensch, so wird die Religion allerdings am besten an ihren Früchten erkannt. Was nun zunächst den Islam betrifft, so hebt der Verfasser sicherlich mit grosser Berechtigung den gewaltigen persönlichen Einfluss seines Stifters hervor, der wohl eine religiöse Botschaft an alle Menschen ohne Unterschied beabsichtigt habe, aber ohne rechtes Bewusstsein von dem Unterschiede zwischen dem Nationalen und Universalen, gerade im Punkte des Universalismus gescheitert sei, indem „die arabische Nationalität nicht sowohl der Mutterschooss des Islam, als vielmehr seine Grenze" ist. Denn „die Scheidung des Universalen von dem Nationalen, die sonst in und von dem Volksleben bewerkstelligt wird, hat für die Vorbereitung des Islam nicht stattgefunden." Weil Mohammed sich der früheren Gottesoffenbarung an Israel und an die Christen anschliesst und als ihr Vollender und ihr Siegel auftritt, geht dem Universalismus seines prophetischen Bewusstseins zwar nichts ab, aber in seiner Religion selbst lässt umgekehrt gerade in Folge dieses ihres Ursprungs der wahre Universalismus sich vermissen. In der Geschichte der Entwickelung der israelitischen Religion zum Judaismus und des Judaismus zum Christenthum, folgt der Verfasser im Allgemeinen den Gesichtspunkten, welche er in seinem grossen Werke (de Godsdienst van Israel) bereits geltend gemacht hat: Gesichtspunkte, welche als vielfach einleuchtende und überzeugende anerkannt werden müssen. Verwunderung hat

dem Ref. nur das tiefe Stillschweigen erregt, mit dem Kuenen an Mose, dem Religionsstifter Israels, und der Rolle desselben als religiös-ethischen Gesetzgebers vorübergegangen ist, und hier ist denn auch der Punkt, an dem Ref. seine Abweichung von Kuenens Art, die Entwicklung der Religion anzuschauen, constatiren zu müssen glaubt. Kuenen scheint anzunehmen, dass die Israeliten vor dem Auftreten der Propheten ihren Jehova nur als Nationalgott und damit als einen Gott neben anderen Göttern anderer Völker betrachtet hätten; aber wenn dies auch für die Masse des Volkes richtig sein mag, so wird es doch für Mose und die eigentlichen Vertreter des mosaischen Glaubens schwerlich Geltung haben. Beruhte nämlich die mosaische Gesetzgebung auf wirklicher Offenbarung — gleichviel wie man sich eine solche denkt — so musste darin auch schon die Idee der Einzigkeit und Heiligkeit Gottes mit enthalten sein: sie konnte dann später von den Propheten im Bewusstsein des Volkes wiederhergestellt und gleichsam neu erweckt werden, brauchte aber nicht erst von ihnen ganz neu entdeckt zu werden. Nimmt man dies Letztere an, und Kuenen wie Wellhausen scheinen es anzunehmen, so liegt darin die Voraussetzung, dass der menschliche Geist aus eigener Initiative — mittels der ethischen Auffassung des göttlichen Wesens, sagen sie — zum Bewusstsein der Einzigkeit und Heiligkeit Gottes gelangt sei, was dem Ref. nicht glaublich erscheint. Seiner Meinung nach, die sich darin auf Lessings und einigermaassen selbst auf Kant's Ansicht stützt, ist die Offenbarung das der menschlichen Fehlbarkeit nöthige Mittel, zur Idee der Einheit und Heiligkeit Gottes zu gelangen. Ja, Ref. muss noch einen Schritt weiter auf dem Wege gehen, welchen die positivistische Weisheit unserer Tage „Mystik" zu nennen pflegt, indem er annimmt, dass der Mensch sich ohne fortwährende göttliche Mitwirkung nicht einmal im Besitze religiöser Wahrheit behaupten kann. Das kommt unter Anderm daher, dass Ref. den berühmten Rousseau'schen Satz, les hommes sont naturellement bons, welcher der menschlichen Eitelkeit gar zu wohl gefällt, und ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt der optimistisch-eudämonistischen Denkweise die Begründung gibt, für durch-

aus falsch hält: im Gegensatze dazu muss er der Kant'schen Lehre vom radicalen Bösen folgen. Falls aber der Mensch von sich allein aus religiöse Wahrheit weder erlangen noch behaupten kann, so muss der Schluss gelten, dass, wenn im Judaismus und noch mehr im Christenthum der ethische Monotheismus durchbricht, hierbei der göttliche Factor, also die Offenbarung, im Spiel gewesen sei. Gerade das würde eine „Schöpfung aus dem Nichts" sein (p. 187), wenn man annehmen wollte, dass ein beschränkter Nationalgott, der bloss ein solcher wäre, mit seinem Zorn, seiner Kriegslust und seinem Blutdurst sich im Bewusstsein seiner Bekenner zum einigen allumfassenden Gott der Liebe entwickeln könnte. Schon im Mosaismus also muss wenigstens der Potenz nach der wahre Monotheismus des Christenthums gelegen haben; und in der That weisen die Propheten in diesem Sinne auf Mose zurück, wie der Stifter des Christenthums auf sie. Ein zweiter Punkt, welcher gleichfalls von dem Referenten als eine Lücke in Kuenens Darstellung empfunden wurde, ist dessen Abweisung jedweden Einflusses des ägyptischen Wesens auf die Israeliten. Letztere waren jahrhundertelang die Unterthanen der Aegypter in deren Lande: wir wissen unter Anderem, dass sie von ihren Herren massenhaft in die Bergwerke geschleppt und zu grossartigen Ziegelbauten verwandt wurden; erst als der Druck unerträglich geworden war, fand sich ein kühner Führer, sein Volk der Knechtschaft zu entreissen. Nehmen wir selbst an, dass dieser Befreier und Gesetzgeber nicht „in aller Weisheit der Aegypter" auferzogen war, wie die Tradition uns lehrt, obwohl die Sache so natürlich ist, dass wir darauf verfallen müssten, wenn wir es nicht ausdrücklich erführen — ist es glaublich, dass das Volk Israels unter den gegebenen Umständen von aegyptischem Einfluss unberührt blieb, der doch um so mächtiger sich gestalten musste, als die Aegypter den Hebräern gegenüber ein hochcivilisirtes Volk waren? Die Aegyptologen versichern denn auch, dass die meisten Gebote des Dekalogs sich wörtlich unter den zweiundvierzig religiös-ethischen Vorschriften finden, welche den Aegyptern als heilige Richtschnur des Lebens galten. Die in der Wüste dem Aaron abgenöthigte Herstellung des

goldenen Kalbes sieht auch dem ägyptischen Thierdienst ähnlicher, als irgend einer semitischen Idololatrie. Das sind nur ein Paar Beispiele von mehreren, aus denen man wohl abnehmen darf, dass das wirklich stattgefunden habe, was von vorn herein als höchst wahrscheinlich betrachtet werden muss, eine bestimmte, auch die Religion nicht ausschliessende Einwirkung des geistigen Uebergewichts einer alten hochentwickelten Civilisation auf naturwüchsige, aber eben darum noch sehr bestimmbare Nomadenstämme von Unterthanen. Und wie der volksthümliche Polytheismus und Fetischismus der Aegypter die grosse Menge des hebräischen Volkes angesteckt haben mochte, so konnte andererseits die aus der alten Priesterdisciplin resultirende höhere Reinheit der Gottesanschauung auch den Führer befähigen, den Gott seiner Väter, den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, den Heiligen und Einzigen, wieder aufzusuchen und in seinem Innern wieder zu vernehmen.

Uebrigens hat Kuenen die grossen Etappen des „ethischen Monotheismus" wie er kurz und bündig das Ziel der universellen Religionsbildung bezeichnet, an der Hand seiner Auffassung der Entwicklungsgeschichte Israels mit eindringendem Scharfsinn geschildert: zuerst den Jahwismus unter den Israeliten mit seinen Priestern und den Propheten als Trägern des religiösen Fortschritts, dann die Grundlegung und das Wesen des Judaismus, endlich die Genesis des Christenthums selbst, wobei er der Persönlichkeit des Stifters die ihr eigene Grösse auch im Rahmen der vorausgegangenen Entwicklung voll bewahrt. Was endlich den Buddhismus angeht, so weist der Verf. zunächst die Meinung ab, als ob derselbe auf den Ursprung des Christenthums den geringsten Einfluss geübt habe. Dass bei der Ausgestaltung der Culturformen, vielleicht schon bei der Feststellung der evangelischen Tradition buddhistische Elemente sich geltend gemacht haben, wird freilich anzunehmen sein, allein die „Hypothese, welche Jesus selbst mit den Buddhisten in Verbindung bringt, wird durch nüchterne und strenge historische Untersuchung nicht empfohlen, sondern abgewiesen." Indem er dann der Methode seiner Untersuchung gemäss, auf das Verhältniss des Buddhismus zum Brahmanismus, aus dem jener

entsprungen ist, eingeht, kommt er zu dem Resultate, dass die Beziehung beider zunächst nichts weniger als eine feindliche gewesen sei, dass der Buddhismus alle Elemente seiner Lehre sowie der von ihm empfohlenen Lebensweise dem Brahmanismus entlehnt habe, also lediglich auf einer volksthümlich indischen Basis stehe, dass er ursprünglich ein — indischer Bettelmönchsorden gewesen sei. Vortrefflich; und zwar ein solcher, möchte Ref. sich hinzuzufügen erlauben, dem es von Haus aus gar nicht auf die Stiftung einer Religion ankam, der sich im Grunde vielmehr gegen Religion und praktische Sittlichkeit ablehnend verhielt, und erst nach der Hand durch Vergötterung Buddhas und Herbeischaffung weiterer Mythologie und Eschatologie sich einen religiösen Hintergrund gab, der ihn hinterher so zu sagen als Weltreligion möglich machte. Wird er aber mit dem Christenthum auf seinen Werth verglichen, so gibt gerade die genetische Betrachtung wie die Erklärung seines Ursprungs, so die seiner inneren Beschränktheit an. Was Kuenen am Schluss seiner letzten Vorlesung vom Islam sagt, dass ihm die Fähigkeit fehle, sich neu zu gestalten nach den Anforderungen einer höheren Begabung, die er so wie er ist, nicht befriedigen kann, und dass er daher von einem bestimmten Zeitpunkt an zum Hemmschuh der geistigen Entwickelung werde, die von ihm erstickt wird, wenn sie nicht mächtig genug ist, ihn abzuschütteln, dasselbe gilt mutatis mutandis auch vom Buddhismus. Dem Christenthum aber vindicirt er im Gegensatz zu den beiden mit ihm verglichenen Religionen als Bedingung seines wahren Universalismus die Veränderlichkeit, von welcher Rothe gesprochen hatte, und welche die Entwicklungsfähigkeit auf einer gegebenen sichern Grundlage transscendentaler Wahrheit bedeutet. „Nicht nach weniger, sondern nach mehr Christenthum verlangt unser Zeitalter, ruft der tiefblickende Verfasser (gegenüber den bekannten Negationen neuer oder auch aufgewärmter älterer Weltanschauungen der Gegenwart) aus. „Die Frage ist nur, ob es sich dasselbe aneignen kann und ob es ihm auch als eine Kraft zum Leben sich offenbaren wird. Für diejenigen, welche das Christenthum gleichsetzen mit der kindlichen Form, in der sie es bekennen, besteht diese Frage nicht,

oder doch kaum; sie erwarten, dass die Welt sich nach ihnen richten wird, sie haben kein Bedürfniss, sich beruhigen oder ermuthigen zu lassen. Aber auch die grosse Zahl derer, die dieses Vertrauen verloren haben, dürfen getrost sein. Der Universalismus des Christenthums ist der Nothanker ihrer Hoffnung: Von diesem Universalismus zeugt laut eine Geschichte von achtzehn Jahrhunderten. Was dies Zeugniss enthält und welch' hoher Werth ihm innewohnt, das stellt der Vergleich mit anderen Religionen in das hellste Licht. Darum sind wir gutes Muthes. Noch ist die Lebenskraft nicht erschöpft, die bei der Entstehung der katholischen Kirche und wiederum bei der Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts so herrlich sich offenbart hat. Das bezeugt unsere persönliche Erfahrung; das wird auch die Zukunft lehren." Solch trefflichen Worten bleibt nur noch der Wunsch hinzuzufügen übrig, dass die in diesen Vorlesungen gezogenen Lineamente einer kritischen Religionswissenschaft, welche das philosophische und das historische Element in so gelungener Weise verknüpfen, demnächst weitere Förderung und Ausfüllung erhalten mögen, damit, nachdem schon manche anderweitige Vorarbeiten sowohl über Volks- wie über die Weltreligionen gemacht worden sind, bald das stattliche Ganze jener Wissenschaft sich erheben könne. C. S.

Unsere Naturerkenntniss. Beiträge zu einer Theorie der Mathematik und Physik von Dr. *K. Kroman*, Docenten der Philosophie an der Univ. zu Kopenhagen. Von der Kgl. Dän. Akad. d. W. mit der goldenen Medaille gekrönte Preisschrift. In's Deutsche übersetzt unter Mitwirkung des Verfassers von Dr. *R. von Fischer-Bergon.* Kopenhagen, Andr. Fred. Höst a. d. 1883. (VII, 458 S.) 8°.

Bei dem Unternehmen, für die Theorie der Mathematik und Physik eine kritisch vermittelte erkenntnisstheoretische und metaphysische Grundlegung zu gewinnen, geht der Verfasser des vorliegenden Werkes, dessen Namen wir hier zum ersten Male in der deutschen philosophischen Literatur zu begegnen glauben, von Gesichtspunkten aus, welche theils

und hauptsächlich auf Kant, theils aber auch auf Stuart Mill zurückweisen, dabei aber überall Selbstständigkeit und Unbefangenheit des Urtheils bekunden. Durch das ganze Werk geht ein Geist vorsichtiger Prüfung, und da der Verfasser in der Mathematik wie in den Disciplinen der sog. rechnenden Naturwissenschaft gründlich Bescheid weiss, so gewinnen seine Ausführungen, denen durchweg Klarheit und Schärfe nachgerühmt werden kann, um so höheren Werth. Was freilich die psychologische Grundlage anbetrifft, so ist diese eine nur schmale, nach des Referenten Ansicht viel zu schmale, indem der Verfasser wiederholt auf das Bestimmteste erklärt, dass das menschliche Denken sich darin erschöpft, Vorstellungen zu bilden, zu reproduciren, zu variiren und zu beurtheilen, wobei das Bilden der Vorstellungen als Wahrnehmung, das Reproduciren als Gedächtniss, das Variiren als Phantasie, das Beurtheilen als Vernunft resp. als Verstand gefasst werden soll. Die Kantische Unterscheidung von Verstand und Vernunft erklärt der Verf. für absurd; er will also von einer Theorie der Ideen nichts wissen und stellt sich daher in psychologischer Beziehung so ziemlich auf den Boden des englischen Empirismus, ohne indessen den materialistischen und deterministischen Consequenzen desselben sich anzuschliessen. Ja, da er den Erkenntnisstrieb des Menschen von vornherein wie wiederholt im Verlauf seines Werkes aus dem Selbsterhaltungstrieb ableitet, kann man sagen, dass er insofern mit Kant auf dem Primat der praktischen Function der Vernunft vor der theoretischen bestehe, ein Standpunkt, dessen Consequenzen er freilich nicht verfolgt hat.

Sein erkenntnisstheoretischer Grundgedanke nun ist der, dass es zwei Arten von Wissenschaft gebe, formale und reale. Die formalen Wissenschaften haben mit „selbstgeschaffenen" Gegenständen zu thun und sind apriorisch; die Realwissenschaften mit Gegebenem oder „vorgefundenen Objecten" und sind empirisch. Jene allein dürfen als exact betrachtet werden, während diese immer nur annähernde Erkenntnisse gewähren und es also beim Wahrscheinlichen bewenden lassen müssen. Auch hinsichtlich der apriorischen Wissenschaften

— Mathematik und Logik, denen sich die reine Physik und selbst die rationelle Mechanik als Folgerungen aus dem Causalsatz einigermassen anschliessen — gilt ihm der Grundsatz, dass alles Erkennen immer nur durch die Synthese des Anschauens und Denkens zu Stande komme; er geht in dieser Beziehung so weit, zu behaupten, dass nicht nur die ersten Axiome der Mathematik (also auch die der Arithmetik) der Anschauung bedürftig wären — worin er sicherlich Recht hat — sondern dass selbst beim logischen Denken „die Beweiskraft in der Anschauung liege". Ueberhaupt erklärt er die Anschauung für das die Erkenntniss producirende Princip, während der Identitätssatz das controlirende sein soll; dies gilt ihm für Mathematik und Logik, da beide Wissenschaften dasselbe selbstgewählte Ziel haben, die verschiedenen, mit ihren Anfangsbehauptungen indirect identischen Resultate zu entwickeln. Gegen die sog. Metageometrie Riemann's und Anderer verhält sich der Verfasser skeptisch, und er bekämpft insbesondere Helmholtz' Argumente für die Möglichkeit eines Raums von mehr als drei Dimensionen. Die Inbetrachtnahme der Realwissenschaft eröffnet der Verf. mit einer eingehenden Erörterung über Ursprung und Geltung des Causalsatzes, welchen er nach dem Vorgange der deutschen Philosophie in nächsten Zusammenhang mit dem Identitätsprincip setzt. Aus dem letzteren stammt die Berechtigung der Anwendung, ja der Ursprung selbst des Satzes vom Grunde: Dr. Kroman betrachtet ihn daher als die „begriffsmässig erste Hypothese des Menschengeistes", an welcher um der Selbsterhaltung willen unbedingt festgehalten werde, da ohne die Erwartung und Annahme der Gesetzmässigkeit oder des constanten Verhaltens der natürlichen Erscheinungen das menschliche Dasein unmöglich sein würde. Der Mensch, so drückt sich der Verf. über diesen Punkt aus, ist ursprünglich mit Selbsterhaltungstrieb ausgerüstet, derselbe ruft mit Nothwendigkeit Erkenntnisstrieb hervor und dieser wiederum nothwendigerweise die Hoffnung auf Regelmässigkeit oder constantes Verhalten der Natur. Für diese Hoffnung ist aber der Causalsatz der „logisch formulirte Ausdruck". Er ist also nach Dr. Kroman's Ansicht ein Postulat der Vernunft,

welches aus der Erfahrung nicht gewonnen werden kann, aber auf dieselbe angewendet wird und, richtig angewendet, in ihr seine Bestätigung findet. Was nun die Geltung der Causalität angeht, so erklärt sich der Verf. zunächst zwar richtig gegen den Phaenomenalismus, wenn auch mit einem nach des Verf. Ansicht unzureichenden Raisonnement; interessanter ist seine Darlegung, dass die Annahme der ausnahmslosen Geltung des Causalitätsprincips an dem Gefühl der Verantwortlichkeit, welche die Freiheit des Willens voraussetzt, scheitert. Er widerlegt die — heut zu Tage unter den Deterministen sehr verbreitete — Ansicht, dass man den Causalsatz in seiner Ausnahmslosigkeit festhalten und doch dabei noch von sittlicher Verantwortung reden dürfe, indem er mit richtiger Einsicht in die Sache den Gegensatz des Determinismus und des Indeterminismus auf den Gegensatz der theoretischen und praktischen Weltanschauung überhaupt zurückführt. Wissenschaftlich (d. h. theoretisch) lässt sich also nach seiner Auffassung die Frage nach der Willensfreiheit nicht lösen, aber man kann wissenschaftlich, sofern man sich nämlich über den Standpunkt des einseitigen, mit dem Causalsatz operirenden Theoretisirens stellt — „das merkwürdige Phaenomen erklären, dass hier beständig zwei Lager existiren, indem das Verantwortlichkeitsgefühl dem Causaltrieb die Waage hält". „Wir können also nicht erhalten, was wir offenbar am liebsten haben möchten: sowohl Verantwortlichkeit wie unbegrenzten Causalzusammenhang, und wir können auch nicht wissenschaftlich zwischen beiden Bestimmungen die Wahl treffen". „Es bleibt also nichts anderes übrig, als die physischen Wissenschaften ihren Gang gehen zu lassen, den das Causalprincip beherrscht, und den Geisteswissenschaften die Freiheit des Willens zu lassen, da eine begründete Möglichkeit vorliegt, dass eine bestimmte Klasse von Existenzen ausserhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde fallen kann". Demgemäss glaubt Dr. Kroman diesen Letzteren als einen apriorischen Satz zweiter Klasse bezeichnen zu dürfen, d. h. als einen solchen, welcher nicht von vornherein als unbedingtes Vernunftprincip angesehen werden dürfe, und im Gegensatz dazu die logischen und mathematischen Sätze

als apriorisch von erster Art oder im strengen Sinne des Wortes.

Indem der Verfasser nun zu den Grundsätzen der reinen Naturwissenschaft übergeht, findet er, dass sich deren nur drei aus dem Identitäts- oder Causalgesetz ohne die Hülfe neuer Erfahrungen ableiten lassen. Es sind die drei Gesetze von der Beharrung (Trägheit), von der gegenseitigen Unabhängigkeit der Kräfte (aus der Lehre vom Parallelogramm der Kräfte zu erkennen) und drittens das von der Gleichheit des Drucks und Gegendrucks; dagegen die von der Erhaltung der Materie und der Energie glaubt er nicht als berechtigte Principien annehmen zu dürfen. Was aber die physischen Lehrsätze anbetrifft, so weist der Verfasser ganz richtig nach, dass sie ausser einem apriorischen Element, welches bei ihrer Aufstellung mitwirkt und das sich zuletzt als Causalprincip ansehen lässt, ein empirisches Element an sich haben, dass sie also mit andern Worten zu Stande kommen „durch Beobachtung (Anschauung) und logisch mathematische Bearbeitung des Beobachteten". Die Untersuchung über die physischen Lehrsätze schliesst der Verfasser mit der Rechtfertigung des vom Physiker aufgestellten Weltbildes, wobei er die subjectiven Anschauungsformen, an welche der Mensch gebunden ist, wiederum als apriorisch bezeichnet, durch die wir zwar nicht Copien, aber doch correspondirende Symbole des Wirklichen erhalten. Zeit und Raum endlich glaubt er gegen Kant als nicht rein subjectiv, sondern wenigstens hypothetisch auch als objectiv annehmen zu dürfen, da für diese Annahme, wenn auch nicht absolute, so doch starke Garantie vorhanden sei.

So viel über den Inhalt des Kroman'schen Werkes, welcher, wie man sieht, ungefähr den Grundlinien der transscendentalen Aesthetik und der transscendentalen Logik Kant's entspricht, jedoch sowohl den Gegensatz von Anschauung und Denken anders fasst als Kant, als auch dessen Theorie vom Apriorismus bedeutend modificirt; endlich die ideale Seite des Geistes entweder ganz opfert oder wenigstens nicht berücksichtigt, wenn auch einmal vom „religiösen Triebe" und vom „Weltbilde" die Rede ist. Sieht man von dem letzteren

Punkte ab, was um so eher geschehen kann, als der Verfasser nur Mathematik und Physik erkenntnisstheoretisch zu begründen unternommen hat, so wird sich die Kritik zunächst mit der von dem Verf. aufgestellten erkenntnisstheoretischen Theorie im Allgemeinen zu beschäftigen haben. Dass in dieser das apriorische Element eine so bestimmte und wohlbegründete Anerkennung findet, muss rühmend hervorgehoben werden; aber um so mehr wird man sich gegen den Gedanken eines Apriori zweiter Klasse, eines uneigentlichen und so zu sagen pseudonymen Apriori erklären müssen, das Dr. Kroman dem Causalsatze zuweist. Nun wurde schon die Erwägung mitgetheilt, aus welcher der Verf. diesem Princip das Recht eines reinen Apriori absprechen zu müssen glaubt: die Ausnahmslosigkeit der Causalsätze scheitert nach ihm an der Freiheit des Willens, deren Aufrechthaltung, trotz Kant's widersprechender und Lotze's unzulänglicher Lehre von der Freiheit sich der Verf. mit Recht angelegen sein lässt, da ihn sein Scharfsinn glücklich davor bewahrt, den Scheingründen der Deterministen für die Möglichkeit der Verbindung sittlicher Verantwortlichkeit und Freiheitsleugnung miteinander Beifall zu schenken. Vielmehr ist die Sache die, dass die Willensfreiheit mit Nichten die ausnahmslose Geltung (und somit den reinen Apriorismus) des Causalsatzes aufhebt, wenn man nur die Unterscheidung der gesetzlichen oder constanten und der freien oder unbestimmten Causalität trifft. Das will sagen: das menschliche Handeln erfordert zwar ein Motiv als Ursache wie jedes andere Geschehen in der Welt, aber während das natürliche Geschehen an eine constante Naturgesetzlichkeit gebunden ist, wählt der Mensch beim Handeln mit mehr oder weniger Freiheit — innerhalb gewisser Schranken — sein Motiv für sich und stellt sich dadurch als Handelnder zwar nicht ausserhalb der Causalität, wohl aber ausserhalb der Naturgesetzlichkeit, indem er beim Handeln, sofern dies auf Grund einer Zweckbetrachtung erfolgt, jedesmal eine neue, durch keine Naturgesetzlichkeit bedingte Reihe von Erscheinungen hervorruft. Der Causalsatz in der einfachen Form: Alles, was geschieht (also auch das menschliche Handeln) hat seine Ursache, muss also, mit Kant zu reden, als „allgemein

und nothwendig", d. h. als apriorisch betrachtet werden, dagegen in der Form der Naturgesetzlichkeit oder constanten Causalität ist er blos ein Postulat, dessen Ausnahmslosigkeit durchaus nicht feststeht, vielmehr thatsächlich von der Freiheit des menschlichen Willens, ex hypothesi von der Annahme göttlicher Allmacht aufgehoben wird, also nur für willenloses Geschehen gilt. Wenn ferner Dr. Kroman, die Apriorität von Raum und Zeit bemängelnd, die Theorie aufstellt, dass Zeit und Raum für die Aussenwelt ebenso gültig seien wie für das anschauende Subject, so ist er dabei wenigstens vorsichtig genug, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Dinge an sich für eine blosse hypothetische Annahme zu erklären. Gelungen erscheint sein Nachweis der Unumgänglichkeit der Atomtheorie, welche in der von ihm entwickelten Weise keineswegs zum Materialismus führt. Ueberhaupt kann man das Buch des Dr. Kroman als einen lebhaften Protest gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus wie Positivismus unserer Tage betrachten, da er nicht müde wird, demonstrirend zu wiederholen, dass der Mensch wirklich apriorische Wissenschaft besitzt, die nicht den blossen Schein, sondern Wirklichkeit eines exacten Erkennens an sich hat. So bleibt denn nur zu hoffen, dass er von den bei ihm hervortretenden darwinistischen Velleitäten geheilt, die gefundene wichtige Unterscheidung der physischen von der mathematischen Nothwendigkeit nun auch weiter verfolge, um zu erkennen, dass die erstere, wie schon Leibniz lehrte, auf der moralischen beruht.

C. S.

Plotinische Studien von *Hugo v. Kleist.* Erstes Heft: Studien zur vierten Enneade. Heidelberg, Verlag von Georg Weiss. 1883. (X u. 152 S.) 8°.

In den letzten Jahren ist durch die Bemühungen von Hermann Friedrich Müller in Ilfeld, A. J. Vitringa in Deventer und R. Volkmann in Jauer vieles Dankenswerthe zur Richtigstellung des Textes der Enneaden Plotin's, zur Uebersetzung und Erklärung derselben erschienen, so dass nun

eine neue und bessere Grundlage für Studien über das letzte bedeutende System der griechischen Philosophie geschaffen ist. Den genannten Männern schliesst sich der Herr Verfasser dieser neuesten Publikation über die sechs ersten Bücher der psychologischen Enneade des Plotin würdig an. Er ist der richtigen Ansicht, dass sauber ausgearbeitete Dispositionen der einzelnen Abhandlungen des Plotin ein sehr wesentliches Hülfs- und Förderungsmittel zum Verständniss und zur Würdigung dieses höchst schwierigen und darum oft falsch beurtheilten Philosophen sind, und er scheute, überzeugt von dem geschichtlichen und philosophischen Werthe der Schriften Plotin's, Zeitaufwand und Mühe nicht, um die durchaus nicht leicht zu erledigende Aufgabe der Fertigstellung solcher Dispositionen auf sich zu nehmen. Bereits im Jahre 1878 veröffentlichte er im dritten Hefte des vierzehnten Bandes der philosophischen Monatshefte eine schätzbare Analyse von Plotin's beachtenswerther Kritik des Materialismus aus dem siebenten Buche der vierten Enneade. Das gegenwärtige Heft umfasst auf gründlichen Quellenstudien beruhende, mit eindringendem Verständniss ausgeführte und wohl gegliederte Dispositionen zu folgenden Abschnitten der vierten Enneade: 1) Erstes Buch. Ueber das Wesen der Seele oder welchen Sinn hat es, wenn es heisst, die Seele stehe in der Mitte zwischen der untheilbaren und theilbaren Wesensart. 2) Zweites Buch. Ueber das Wesen der Seele. 3—5) Aus den Abhandlungen über schwierige psychologische Probleme die Themata a) Gegen Diejenigen, welche behaupten, aus der Seele des Weltalls strömten auch unsere Seelen. b) Wie tritt die Seele in den Körper, welcher Art ist diese Verbindung und wie kommt sie zu Stande? c) Ueber körperliche Gefühle, Begierde, Zorn, Wahrnehmung. d) Ueber das Sehen oder über das Zustandekommen der Gesichtswahrnehmung nebst einer Beigabe über Plotin's Wahrnehmungstheorie, S. 113—118. 6) Sechstes Buch. Ueber Wahrnehmung und Gedächtniss. — Das Schriftchen, mehr zum Studium als zur Lektüre bestimmt, liest sich bei der etwas zerstückelten Darstellungsweise nicht gerade glatt, auch kann man fragen, ob eine Zahl dieser Gegenstände glücklich gewählt war, um dem

Plotin neue Freunde zu erwerben; es gilt dies namentlich von den auf bodenloser Physik beruhenden Problemen. Jedenfalls aber ist dem Herrn Verfasser der Nachweis gelungen, dass die Abhandlungen Plotin's klar durchdachte, in sachgemässer Ordnung ausgeführte Entwicklungen enthalten, wie das freilich von Andern auch schon vor ihm dargethan ist.

Der Kreis dieser Freunde Plotin's wird seine Schrift als eine dankenswerthe Beilage zu H. Fr. Müller's Uebersetzung der Enneaden gewiss willkommen heissen. Ob es gelingen wird, durch diese Dispositionen die allgemein verbreitete Ansicht über Plotin im Wesentlichen zu ändern, ist nach den von mir selbst gemachten Erfahrungen freilich die Frage. Möge das indessen Herrn v. Kleist nicht zurückschrecken, seine Bemühungen auch auf andere Bücher des Plotin auszudehnen. A. Richter.

Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens, allgemein verständlich dargestellt von Dr. *Kurd Lasswitz.* Berlin, b. Weidmann 1883. (XVI u. 244 S.) gr. 8°.

Dieses Buch hat bereits eine literarische Geschichte hinter sich, obschon kaum ein Jahr seit seinem Erscheinen verflossen ist. Der Verf. ist nämlich wegen desselben von A. Classen in Hamburg, dem bekannten Autor der 1876 erschienenen Schrift „Physiologie des Gesichtsinnes" eines „groben Plagiates" an Albr. Krause's Werk „Populäre Darstellung der Kritik der reinen Vernunft" beschuldigt worden und zwar in dem Artikel „Zur Kenntniss des gelehrten Handwerks" in der Wochenschrift „Die Grenzboten" von 1883 Nro. 17. Dieser pamphletartige Aufsatz ist alsdann, noch erweitert durch einen Zusatz der „Elberfelder Zeitung", als Separatabdruck einer grossen Anzahl von Fachgelehrten zugesendet worden. Ueberdies eignete sich gleichzeitig eines der radicalen Blätter, die zu Frankfurt a. M. erscheinen, den Inhalt desselben an. Endlich brachten „Die Grenzboten" in Nro. 20 v. 1883 eine jenen Vorwurf zurückweisende Erklärung „An Herrn Classen in Hamburg, von K. Lasswitz", ebenso aber freilich eine Gegen-

bemerkung von Classen, die jedoch unseres Erachtens nichts Compromittirendes für Lasswitz, eher einen scheinbar nicht ganz ungerechtfertigten Tadel gegen des letzteren Preisrichter und deren gleichzeitig veröffentlichte Rechtfertigung ihres Urtheils über obige Schrift enthielt. Die Vertreter besonnener Wissenschaft haben übrigens glücklicher Weise und mit vollem Rechte Classens Vorwürfen nicht beigestimmt. So äussert sich u. A. der „A. K". [A. Krohn?] unterzeichnete Recensent im „Literar. Centralblatt" Nro. 35 von 1883 dahin, „dass die Verdächtigung wegen Plagiats ebenso unschön wie grundlos war". . . . . „In solcher continuirlichen Aneignung und Umbildung wahrhaft werthvoller Leistungen bewegen wir uns insgesammt". Gleichzeitig schreibt Prof. Rehmke in St. Gallen in der „Deutschen Literatur-Zeitung" vom 25. Aug. 83: „Wie es einem besonnenen Leser . . . . beikommen konnte, den Verf. des Plagiates . . . . zu zeihen, ist nicht recht verständlich . . . . . .; im Grossen und Ganzen darf der Inhalt als eine sehr glückliche und echte Paraphrase Kantischer Grundgedanken behauptet werden". Auch das „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes" enthält in Nro. 15 dieses 52. Jahrgangs vom 14. April 1883 eine sehr anerkennende Besprechung der Lasswitz'schen Schrift. Schliesslich erwähne ich, dass auch Kuno Fischer in seiner neuesten Publication, nämlich in seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" (München, bei Bassermann 1883) für Lasswitz' Selbständigkeit eintritt. Es heisst dort u. A. in der Anm. auf S. 75: „Das völlige Missverständniss und die grundfalsche Auffassung der Kantischen Lehre von den Dingen an sich hat Herr Lasswitz mit dem populären Darsteller und dem Anonymus [scil. in den „Grenzboten" Nro. 40 von 1882. S. 16] gemein, welchen letzteren er auch gegen mich anführt. Eine Preisschrift, die den Namen verdient, sollte freilich nicht eine Anzahl Stellen enthalten, die durch ihren Wortlaut an das Werk eines anderen erinnern und den Verf. unerlaubter Entlehnungen verdächtig machen können. Indessen sind Inhalt und Umfang der bezeichneten Stellen nicht bedeutend genug, um darauf wider das ganze Buch die Anklage eines Plagiats zu gründen. Ich halte die letztere schon darum für

ungerechtfertigt, weil ungeachtet der Mängel und Irrthümer, die Lasswitz mit Krause's populärer Darstellung theilt, seine Schrift Vorzüge hat, die jener fehlen".

Den beiden letzten Sätzen Fischer's vermag ich für mein Theil nur beizustimmen. Allerdings möchte ich Lasswitz rathen, in Benutzung fremden geistigen Eigenthumes insofern künftig vorsichtiger zu sein, als die Achtung vor letzterem bei so zahlreichen und wörtlichen Entlehnungen dem Manne von strengster Gewissenhaftigkeit einen directen, beim Stattfinden solcher Entlehnungen selber vorzunehmenden Hinweis auf deren Fundort und nicht bloss eine einmalige uncontrolirbare Erwähnung desselben gebieten sollte. Allein es schützt nicht bloss diese einmalige Erwähnung Lasswitz vor dem Vorwurfe eines eigentlichen Plagiats und zwar selbst in Hinsicht auf den an Entlehnungen allzu reichen Theil seiner Schrift, sondern die letztere ist überdies so original und selbständig in der gesammten Anlage, berührt so Vieles, wovon bei Krause gar keine Rede ist und lässt so viel Anderes aus, was bei diesem sich findet, dass an der Selbständigkeit der Lasswitz'schen Arbeit gar kein Zweifel sein kann. Vollends zeichnet sich die Schrift des Letzteren durch einen so klaren, geistvollen und lebendigen Stil aus, dass ihr gewiss jener Erfolg mit der Zeit zu Theil werden wird, den Krause[1]) vergeblich gesucht hat und schwerlich durch eine Reclame finden wird, die sich in pamphletartigen Presserzeugnissen an seine unschuldigen Rockschösse hängt. — Das vorliegende Buch von Lasswitz erscheint mir in der That als eine ganz vortreffliche Schrift, deren Gemeinverständlichkeit immerhin nur die Eigenschaft einer auf selbstdenkende Leser und höchst gebildete Laien berechneten Darstellung ist; dasselbe dürfte den Lesern dieser Hefte darum nur auf das Nachdrücklichste und Allerangelegentlichste zu empfehlen sein. Die Schrift erfüllt alles, was sie im ausführlichen Titel verspricht, auf's Beste und dürfte ganz vorzüglich dazu geeignet sein, in jedem Unbefange-

1) Ueber die Mängel von dessen Schrift ist bes. z. vgl. Th. Weber im „Literaturbericht" S. 111/12 dieser Monatshefte von 1882, Heft I. u. II. ferner der Artikel „Zur Auslegung Kant's von R. Seydel" in den „Grenzboten Nro. 25 von 1883".

nen die Ueberzeugung zu befestigen, dass der Kantische Kriticismus nicht minder die sicherste Grundlage eines wissenschaftlich geläuterten Glaubens als der modernen Methoden der Geschichts- und Naturforschung bildet. Die Unhaltbarkeit des Materialismus insonderheit sowie die Berechtigung der Atomistik auf dem Standpunkte des bei den Phänomenen Halt machenden empirischen Denkens und ihrer Vereinbarkeit mit dem transscendentalen Idealismus thut der Verf., auf dessen sachkundige Monographie „Atomistik und Kriticismus, Braunschweig, bei Vieweg & Sohn, 1878" wir bei dieser Gelegenheit gern hinweisen, in sorgfältig begründeter Weise dar; er geht dabei auf die tiefliegendsten Probleme mit einer die volle sachliche und historische Beherrschung des Materials bekundenden Meisterschaft ein, so dass er dieselben auf einen überaus glücklichen, zutreffenden und jedem Selbstdenker fasslichen, höchst durchsichtigen Ausdruck zu bringen weiss. Das gilt zumal von seinem Beweise dafür, dass Mannigfaltigkeiten der Ausdehnung von mehr als drei Dimensionen keine räumlichen Gebilde sein können[2]), sodann von seiner Darlegung, inwiefern bei der Idealität des Raumes von „Dingen ausser uns" geredet werden dürfe, ferner von seiner Erörterung der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes sowie von seiner Erläuterung der Kantischen Ideen, besonders der Freiheitslehre. Nur folgende Sätze aus der Auffassung letzterer seien beispielsweise angeführt. S. 218 heisst es: „Die Dinge an sich sind intelligibel und nicht real; die Gegenstände sind empirisch und [3]) real; das autonome Ich aber ist intelligibel und real. Es ist intelligibel, weil es der Erkenntniss unzugänglich bleibt und wir über seine Eigenschaften gar nichts aussagen können; es

2) Eine Ansicht, die Ref. selber schon im IX. Heft des Jahrg.'s 1877 an dieser Stelle B. Erdmann gegenüber vertreten hat. Meine in der daselbst gegebenen Anzeige von des Letzteren „Axiome der Geometrie" nachgewiesenen logischen Fehler Erdmann's werden bestätigt durch J. Jacobson's Schrift „Die Axiome der Geometrie und ihr »philosophischer Untersucher« Herr Benno Erdmann". Kgsb. i. Pr. C. Beyer 1883, cf. bes. S. 9. 11, 13, 15, 17, 20 Anm. u. 23.

3) „Wenigstens für unsere nur theoretische und als solche auf Erscheinungen beschränkte Erkenntniss", wie ich hinzuzufügen in Kant's Sinne für nöthig erachte. D. Ref.

ist real, weil es als der Inbegriff unserer Vorstellungen, Gefühle und Willensarten eben das ausmacht, was der Verstand unter der Kategorie der Causalität als empirische Welt erkennt. Allerdings kann die Kategorie der Realität nur auf Empirisches angewendet werden; wir sagen daher auch nicht, dass das intelligible Ich real sei, sondern dass das Ich zugleich intelligibel und empirisch-real sei, dass es eine Gattung für sich bildet und gemäss seiner eigenthümlichen Stellung beide Prädikate erhalten kann, die sich in allen anderen Fällen widersprechen. Denn unser Ich unterscheidet sich von allen anderen Dingen, welche nur Objecte sein können, dadurch, dass es Subject und Object zugleich ist".

Wir führen nichts weiter von dem Inhalt des Buches an, da wir durchweg dessen Kenntniss aus eigener Anschauung auch bei Anderen wünschen müssen. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir selbst nicht hin und wieder sogar principiell eine andere Meinung als die des Verf.'s und seine Auffassung Kant's für die richtige hielten. Wir haben unsere Ansicht aber an anderer Stelle vertreten, eine wesentliche Abweichung sogar eben anmerkungsweise angedeutet und können weitere Bedenken hier um so mehr unterdrücken, als Lasswitz in der Art und Weise, wie er solche zur Kritik herausfordernden Behauptungen geltend macht, überaus massvoll und besonnen zu Werke geht.

Bonn, im September 1883. J. H. Witte.

Platon's Theaetet mit specieller Beziehung auf den Commentar von Dr. H. Schmidt in Fleckeisens Jahrbüchern f. cl. phil. (9. und 12. Suppl. Bd.) sowie auf Kartesius Meditationen und Kant's Kritik der reinen Vernunft als Grundlage einer richtigen Erkenntnisslehre bearbeitet von Dr. *Friedr. Michelis*, Professor. Freiburg i. Br. Ad. Kiepert. 1881. (220 S.) gr. 8°.

Als das letzte Ziel, welchem die Gedankenentwickelung des Dialoges zustrebt, macht der Verf. — abweichend von allen bisherigen Erklärungen — die wahre Definition des

λόγος' als Satzes der Sprache geltend. Schon die Widerlegung der ersten Thesis: „Wissen ist Wahrnehmung" soll nur dann wahrhaft verständlich werden, wenn man beachtet, dass die Wahrnehmung als mit der Vorstellung untrennbar verbunden und als mit dieser zusammen im λόγος, d. h. in der Sprache, begründet von Plato erkannt werde; den zweiten und dritten Haupttheil aber können wir nach dem Verf. wieder nur unter der Voraussetzung wahrhaft verstehen, „dass Plato bei demselben schon die wahre Definition des λόγος im Sinne hatte, so etwa wie die geltende Erklärung von der Voraussetzung ausgeht, dass Plato beim ganzen Theaetet schon die fertige Ideenlehre gehabt, aber noch in petto gehalten habe." Die richtige Definition: „der λόγος ist eine Verbindung von Substantiv und Verbum finitum (συμπλοκὴ ὀνόματος καὶ ῥήματος, nicht etwa συμπλοκὴ ὀνομάτων)" erfolge nun erst im Sophistes, in welchem das parmenideische Princip des „einigen" Seins ebenso überwunden werden solle, wie im Theaetet das heraklitische der absoluten Bewegung. Da aber Plato in seiner Definition nur die Thatsache, dass allein jene Synthesis einen Logos und einen Gedanken erzeuge, aber nicht den Grund der Thatsache, dass eben nur die Bezeichnung der Person die praedicative Macht hat, erfasse und andererseits die rein formale Bedeutung der Negation verkenne, so erreiche er nicht die beabsichtigte volle Ausgleichung jenes Gegensatzes — wie sie in dem angekündigten, aber nicht erschienenen Dialoge Philosophos durchgeführt werden sollte —, und aus diesem unvollendeten Processe habe sich dann erst die Ideenlehre gestaltet. Der Theaetet muss also nach dem Verf. zu den früheren Dialogen Plato's gerechnet werden; in ihm hatte Plato auch die im Sophistes gegebene Definition, wenn schon „im Sinne, doch noch nicht in klarer Erkenntniss"; als den Theaetet vorbereitend ist der Kratylus anzusehen, als den Gedankengang des ersteren weiter führend der Sophistes, Politikus und der Parmenides, in welchem Plato selber schärfer als später Aristoteles die logisch schwachen Seiten der von ihm nur als Nothbehelf angenommenen Ideenlehre darlegt. Der Ref., der erstens die „richtige Defi-

nition des λόγος" auch im Kratylus und dort sogar an zwei Stellen (431 B und 425 A) findet, der ferner mit Teichmüller den Theaetet für später als den Staat ansieht, der überdies wenigstens in einer Stelle des Theaetet (176 E) einen ganz ausdrücklichen und gar nicht wegzudeutenden Hinweis auf die Ideenlehre entdeckt, der schliesslich völlig in einer Denkweise befangen ist, welche der Verf. wenigstens eine modern physiologisch-psychologische schelten würde, hat unter solchen Umständen von seinem Glauben an Peipers (die Erkenntnisstheorie Plato's) auch durch diesen recht kräftigen Protest (der Verf. nennt die Erklärung von Peipers, von dem er sonst allerdings auch wieder mit Achtung spricht, eine unerhörte an's Sophistische grenzende Misshandlung des antiken Schriftstellers!) nicht bekehrt werden können. Dieser principielle Gegensatz darf jedoch die Anerkennung nicht hindern, dass in dem hier gebotenen ausführlichen Commentar der von H. Schmidt durch eine Reihe feinsinniger Wahrnehmungen im Einzelnen ergänzt, hin und wieder auch berichtigt wird. — Als charakteristisch für des Verfs. Auffassung der späteren erkenntnisstheoretischen Standpunkte seien nur folgende Sätze hervorgehoben: Das Hängenbleiben des Denkens durch und seit Aristoteles in der formalen Seite des Logos hat die Scholastik begründet. Kartesius erhebt sich über diese einen Augenblick (durch sein cogito ergo sum), versieht es aber sofort, indem er das Ich als substantia cogitans fasst. Kant's Frage: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" beruht auf einer Confusion der realen und formalen Seite des Logos. Von der das Buch abschliessenden Polemik gegen Windelband und Laas dürften die gegen den letzteren gerichteten Bemerkungen wenigstens zum Theil zutreffend sein. Das Verständniss wird durch den Mangel einer übersichtlichen Eintheilung, durch die meist sehr verwickelte und überladene Satzbildung sowie durch sehr zahlreiche, oft sinnstörende Druckfehler nicht wenig erschwert; der Gewinn eines vollen Verständnisses scheint überhaupt nur bei genauerer Kenntniss der früheren philosophischen Schriften des Verfs. möglich zu sein.

H. v. Kleist.

Der neuere Geisterglaube. Thatsachen, Täuschungen und Theorien. Von Dr. *Wilh. Schneider*. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1882. (VII, 430 S.) 8°.

Der Verf. stellt eine eingehende Prüfung des Spiritismus an, zu dem er sich zwar einigermassen skeptisch, aber keineswegs ungläubig verhält. Einerseits nämlich ist er kritisch genug, die allermeisten vermeintlichen Thatsachen des Spiritismus auf bewusste oder unbewusste Täuschung zurückzuführen, kann sich aber andererseits nicht entschliessen, alle ohne Umstände als Schwindel zu betrachten. Damit wird ihm die Betrugstheorie als schlechthiniges Erklärungsmittel der spiritistischen Vorgänge hinfällig, aber auch die Hallucinationstheorie will nicht hinreichen, und die Theorien von mechanischen, vitalen und psychischen Kräften, oder die von der „Magischen Kraft" genügen ihm auch nicht. So bleiben für ihn denn zur Erklärung nur die spiritualistischen Theorien übrig, von denen er die der Spiritisten selbst, dass die Spirits die Geister verstorbener Menschen seien, aus hinreichenden (theilweise von den Spiritisten selbst anerkannten) Gründen als unzulässig nachweist. Sieht man ferner von Zöllner's Hypothese, dass die Spirits vierdimensionale Wesen seien, ab — einer Hypothese, welche auf nichtigen Voraussetzungen gebaut, nicht einmal zu erklären im Stande ist, was sie erklären soll, so bleibt für unsern Verfasser, dessen Raisonnement auf der Autorität der katholischen Kirchenlehre und deren Vertreter zu fussen liebt, nur noch die Annahme übrig, dass der Teufel und „verteufelte" Geister die Urheber der spiritistischen Erscheinungen seien. Er will nicht versuchen, eine „Grenzregulirung des daemonischen Machtbezirks" vorzunehmen, lebt aber des Glaubens, dass die Daemonen solche Phaenomene, wie sie der Spiritismus darbietet, mit Leichtigkeit hervorzubringen vermögen.

Letzterer Glaube ist nun grade der Punkt, worin Ref. von dem Verfasser, so sehr er die sorgfältige und in gewissem Sinne auch umsichtige Prüfungsweise desselben anzuerkennen nicht umhin kann, abweichen zu müssen glaubt. Sagt Dr. Schneider doch selbst, dass die Sucht, in dem Dunkel jedes seltsamen Vorganges den Schatten des „Fürsten der Finster-

niss" zu wittern, aller wissenschaftlichen Diskussion ohne Weiteres ein Ende mache. Zugegeben — was in der That durchaus nicht geleugnet werden kann — dass es ein Geisterreich gibt, und sich in demselben auch böse Geister befinden — wie ist es vorstellig zu machen, dass diese bösen Geister in der sinnlichen Welt Wirkungen hervorzubringen vermögen und in specie solche Wirkungen, wie die spiritistischen sind resp. sein sollen? Ist nicht durch eine solche Annahme, verbunden mit der Ablehnung jedes Versuches, das Wie der daemonischen Einwirkungen in der sinnenfälligen Welt begreiflich zu machen, allem Aberglauben Thor und Thüre geöffnet? Muss nicht der Verfasser selbst, indem er auf die Hexenverfolgungen kommt, zugeben, dass schon dabei der Teufelsglaube zu den traurigsten und scheusslichsten Ausschreitungen geführt habe, die unter kirchlicher Sanction und Aegide vor sich gegangen sind und einen der schlimmsten Schandflecke für das moderne Europa bilden? Führt er nicht selber den ehrenhaften Pater von Spee an, welcher in seiner Cautio criminalis dem Teufelsglauben d. h. dem Glauben an die Einwirkung des Teufels auf die sog. Hexen tapfer entgegentrat, nachdem er sich in mehr als hundert Fällen von der Unschuld der Hexen überzeugt hatte, die er als Beichtvater nach deren Verurtheilung zum Tode vorbereiten musste? Da ist doch der Analogieschluss leicht zu ziehen. Wie kein verständiger Mensch heut noch an Hexen und Zauberei glauben wird, wie kein gebildeter Mensch heut zu Tage glauben wird, dass die sog. Besessenheit etwas Anderes sei, als eine mit subjectiven Einbildungen verbundene Wahnsinnsform — so wird man zur Erklärung des Spiritismus auch den Teufel und sein Höllenreich nicht herbeizuziehen nöthig haben. Das Allermeiste von diesen Erscheinungen, wie der Verfasser selbst zugibt, ist Betrug oder Selbsttäuschung; gewiss ist dies noch in viel höherm Masse der Fall, als er annimmt; was noch übrig bleibt, wird sicherlich seine Erklärung aus natürlichen Ursachen finden, wie dies auch bei anderen anomalen Erscheinungen, dem Somnabulismus, dem thierischen Magnetismus, Hypnotismus u. s. w., bereits geschehen ist. Darin aber muss man dem Verfasser Recht geben, dass der

Spiritismus im Ganzen und Grossen als eine Geistesverirrung zu betrachten ist, welche man zu fliehen hat. Wenn der Spiritismus gar beansprucht, „als eine neue und zwar als die einzig berechtigte Religion, als die Universalkirche aufzutreten, welche alle Religionsgesellschaften, Konfessionen und Sekten zu absorbiren bestimmt sei," so braucht man auch kein gläubiger Katholik zu sein, um ihn vollends zu perhorresciren. Mit einem solchen falsch-spiritualistischen Materialismus, wie ihn die Spiritisten bekennen, wird man ebenso wenig Religion machen, als Erkenntniss gewinnen können.

Ist es ein falscher Weg der Wahrheitsforschung, von den Mittheilungen der Spirits eine Erweiterung des Wissens zu erwarten, so ist es ganz gewiss ein verhängnissvoller Irrthum, den Glauben an Unsterblichkeit und an ein ewiges Leben mit Gott auf die wunderlichen Offenbarungen, welche die Medien aus einer andern Welt zu beziehen vorgeben, stützen zu wollen. C. S.

La psychologie de l'Association depuis Hobbes jusqu'à nos jours (Histoire et critique) par *Louis Ferri,* Professeur à l'université de Rome. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Paris, Germer Baillière et Cie. 1883. (378 S.) 8°.

Die vorliegende kritische Geschichte der englischen Associationspsychologie zerfällt in drei Theile. Im ersten Abschnitt werden die Vorläufer und Begründer der bezeichneten Schule, im zweiten ihre Hauptvertreter in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit behandelt; der dritte Theil fasst die kritischen Gesichtspunkte, die in den vorhergehenden Abschnitten geltend gemacht sind, noch einmal zusammen und versucht zugleich eine Darstellung und Begründung der positiven Ansichten des Verf. zu geben.

Im ersten Kapitel werden die Anklänge an die spätere Lehre, welche sich bei Hobbes finden, kurz berührt, und es wird sodann die Bedeutung hervorgehoben, welche die Anschauungsweisen Locke's und in zweiter Linie Berkeley's für die Grundanschauung der Associationspsychologie haben. Es folgen sodann zwei ausführliche Analysen der

psychologischen Lehren Hume's und Hartley's. Hier ist es von hohem Interesse, zu sehen, wie die wesentlichen Gedanken und Gesichtspunkte, von welchen die englische Psychologie der Gegenwart geleitet wird, fast sämmtlich in den Werken der genannten beiden Denker bereits zum Ausdruck gekommen sind. Die späteren Psychologen haben, durch die Fortschritte der Naturwissenschaften unterstützt, jene Grundgedanken exacter fassen, methodischer verarbeiten und auf eine weit grössere Fülle empirischen Materials stützen können: neue Gesichtspunkte jedoch von einigem Belang haben sie nur sehr wenige geliefert. (Die einzige erhebliche Ausnahme bildet Herbert Spencer, dessen Psychologie, wiewohl ebenfalls auf der alten Grundlage beruhend, durch die Uebertragung zweier Hauptgesetze der modernen Naturwissenschaft auf ihr Gebiet ein originelles und vielfach selbstständiges Gepräge erhalten hat.) Den Schluss des besprochenen Abschnittes bildet eine Uebersicht über die einschlagenden Leistungen eines italienischen Psychologen Zanotti, sowie der Naturforscher Priestley und Erasmus Darwin; — die Letzteren sind in einem Anhang eingehender dargestellt, der auch sonst noch einige interessante Nachträge enthält. Im Ganzen bildet dieser erste Theil des Buches eine erwünschte Ergänzung des Ribot'schen Werkes über die zeitgenössische englische Psychologie, und die klare und eingehende Darstellung wird auch dem deutschen Leser willkommen sein.

Tritt in diesem ersten Abschnitt die Kritik — obgleich die Hauptgesichtspunkte des Verf. auch hier bereits hervorgehoben werden — doch im Ganzen hinter der Darstellung zurück, so verhält sich das im zweiten Theile umgekehrt. In diesem werden die Lehren der beiden Mill, Bains und Herbert Spencers — nicht in eigentlichen Auszügen wie bei Ribot, sondern nach bestimmten Gesichtspunkten gruppirt — vorgeführt und einer Kritik unterzogen, die in allen wesentlichen Punkten zu negativen Resultaten kommt. Dass sich die Darstellung auf die genannten vier Autoren beschränkt, wird man trotz der Motivirung, die der Verf. S. 217 gibt, kaum billigen können. Namentlich wäre ein näheres Eingehen auf Lewes, dessen Kritik in mehr als einem Punkte

von prinzipieller Bedeutung ist, erforderlich gewesen. Ueberhaupt aber wird man dem Berichterstatter der Akademie, dessen Referat dem Buche beigedruckt ist, beipflichten müssen, wenn er es für wünschenswerth erklärt, dass der Verf. die Kritik von der Geschichte entschiedener gesondert und zum wenigsten alle eingehenderen kritischen Erörterungen für den dritten allgemeinen Theil vorbehalten hätte. Wie an sich so würde das Buch zumal auch für den deutschen Leser erheblich an Brauchbarkeit gewonnen haben; denn während die historischen Partieen desselben, wie bemerkt, allgemein schätzenswerth sind, so muss man sagen, dass die Gesichtspunkte, von denen die Kritik des Verf. ausgeht, weder den Intentionen der besprochenen Schriftsteller gerecht werden, noch — für die deutsche Wissenschaft wenigstens — diejenigen sind, die eigentlich in Betracht kommen. Die Gesichtspunkte Ferri's sind wesentlich metaphysisch: er behandelt die Lehren der einzelnen Associationisten wie philosophische Systeme und sucht bei ihnen Aufklärung über die Natur des Ich, das Verhältniss von Object und Subject und die Freiheit des Willens. Nun liegt aber jenen Psychologen die Absicht, metaphysische Probleme lösen zu wollen, zum grössten Theil fern, ja sie weisen dieselbe nicht selten ausdrücklich zurück. Wo sie sich aber freilich — absichtlich oder unfreiwillig — an diese Probleme heranwagen, da muss ihre Art, dieselben zu behandeln, für eine Anschauungsweise, die, wie die deutsche seit Kant, auf einer exacteren Erkenntnisstheorie fusst, von vornherein und durchweg unzureichend erscheinen. Die Ferri'sche Kritik mit ihren metaphysischen Interessen und Gesichtspunkten geht daher zum Theil ganz neben dem Ziel vorbei, zum Theil trifft sie Punkte, deren Unzulänglichkeit dem erkenntnisstheoretisch geschärften Blick auch ohne eingehendere kritische Erörterung zu Tage liegt. Das Letztere ist z. B. der Fall bei allen Versuchen, den Gegensatz von Subject und Object psychologisch abzuleiten. Das Erstere dagegen tritt ein, wenn Ferri der älteren Associationspsychologie und dann wiederum Spencer zum Vorwurf macht, dass sie grundsätzlich die psychischen Vorgänge als passives Geschehen, mithin als Processe, auffassen und von jeder Acti-

vität des Geistes absehen („Spencer substitue l'activité extérieure à l'intérieure. Il semble que tout se fasse en nous sans nous-mêmes" p. 284). — Allein mag man nun von der metaphysischen Bedeutung des individuellen Seins Vorstellungen haben, welcherlei man will, so viel ist einleuchtend, dass, wenn man Naturgesetze für das Seelenleben finden will, man dasselbe nach Analogie der äusseren Natur auffassen muss, dass man mithin die einzelnen psychischen Phänomene in der That als Vorgänge, die unter bestimmten Gesetzen stehen, als Processe, die sich aus gegebenen Voraussetzungen mit Nothwendigkeit entwickeln, behandeln muss. Genau so weit, wie diese Auffassung sich als zulänglich erweist, wird es überhaupt psychologisches Erkennen geben, jenseits derselben hört mit aller empirischen Erkenntniss auch die wissenschaftliche Psychologie auf. Widerlegt also könnte sie nur dadurch werden, dass man ihre Unbrauchbarkeit nachwiese; dann aber wäre einer jeden Psychologie, sofern sie nicht Speculation, sondern Wissenschaft sein will, der Boden entzogen. In der That ist es nun das Hauptargument, auf welches Ferri seine Kritik zu stützen sucht, dass die fragliche Auffassung nicht ausreiche, um die sogenannten höheren Geistesfunctionen, speciell die des begrifflichen Denkens zu erklären (z. B. S. 195 u. ö.). Dieselben sollen nach ihm durchaus nur aus der Voraussetzung eines substantiellen Ich verständlich sein. Daraus, dass die von den englischen Psychologen aufgestellten Formen des psychischen Geschehens nicht ausreichen, um die Functionen des Urtheils verständlich zu machen, schliesst Ferri, dass das letztere ein „actives Princip" als Erklärungsgrund erfordere.

Nun wird man es in der That als den Grundfehler der Associationspsychologie zu bezeichnen haben, dass sie die Bedeutung der formalen Elemente der Erfahrung unterschätzt und diese letztere sowohl wie das geistige Leben überhaupt aus zu wenigen und zu einfachen Elementen zu construiren unternimmt. Ihre Synthesen sind zum grossen Theil unternommen, ohne dass die Analyse die nothwendige Vorarbeit vollbracht hat, die darin besteht, die Mannigfaltigkeit der psychischen Phänomene auf ihre einfachsten Grundformen zu

reduciren. Statt dessen baut die Psychologie der Engländer aus Elementen, die ihr nach Analogie der exacten Wissenschaften die einfachsten zu sein scheinen, ohne sich um Solidität und Tragweite dieses Fundamentes zu bekümmern. Der Process des geistigen Lebens ist unfraglich weit verwickelter, als die englische Psychologie ihn fasst; — aber freilich ein Process bleibt er darum doch, trotz aller Verschiedenheit und Complicirtheit seiner Grundformen. — Die Correctur aber, deren jene psychologischen Synthesen bedürfen, besteht in einer Vertiefung und Vermehrung ihrer Elemente; und sicherlich wird man es zunächst versuchen müssen, nach dieser Seite eine Ergänzung und Verbesserung zu finden, ehe man die ganze Grundanschauung und damit die Möglichkeit einer jeden wissenschaftlichen Psychologie verwirft. — Wirklich geht die Berechtigung dieses Verfahrens auch aus Ferri's eigenem Raisonnement hervor und zwar an einer Stelle, an welcher Wahres mit Falschem merkwürdig verquickt erscheint. An dieser Stelle nämlich (S. 208) kommt der Verf. zu dem völlig richtigen Schluss, dass die von den Engländern angenommene Passivität der Geistesfunctionen speciell bei der Begriffsbildung „eine gewisse Anzahl angeborener Formen", „quelque chose d'analogue aux catégories de Kant" voraussetzt. Nur sieht er in dieser Thatsache, welche doch bloss die Nothwendigkeit einer Ergänzung beweist, eine Widerlegung der fraglichen Auffassung. Ihm erscheint ein „actives, bewusstes Princip, welches die Gruppen und Eintheilungen lenkt", als die wissenschaftlichere, die philosophischere Annahme. Wie man aus diesem Beispiele ersieht, sind die positiven Ziele, denen die Ferri'sche Kritik zustrebt, noch weweniger haltbar als die Gesichtspunkte, von denen sie ausgeht. Aus der Einheit des Wahrnehmungsactes will Ferri die Einfachheit, Einheit und Substantialität des wahrnehmenden Ich ableiten, als ob Kant nie bewiesen hätte, dass wir durch Schlüsse aus Bewusstseinsthatsachen immer nur auf die „formale Einheit des Selbstbewusstseins" gelangen können. Dem so construirten Ich sucht er dann mittelst einer theilweise recht unklaren Argumentation die Freiheit des Willens zu wahren; er beweist aber in der That nur, dass

der Wille durch den Einfluss der Vernunft bestimmt werden kann (dass es seine Eigenschaft ist d'être terminée par l'intelligence et de pouvoir l'être S. 215); was schwerlich ein noch so entschiedener Determinist je geleugnet hat. Der „Dynamismus" endlich, den Ferri an die Stelle des von den Engländern angenommenen „Mechanismus" setzen will, erscheint denn doch als ein sehr mangelhafter Ersatz einer vielleicht nicht zureichenden, aber jedenfalls in sich selbst klaren und geschlossenen Hypothese. Ein anthropomorphistischer Kraftbegriff — gerade derjenige, wovon sich die physicalischen Wissenschaften unserer Zeit zu befreien suchen — soll hier als letztes Erklärungsprincip für physische wie psychische Vorgänge gelten.

Interessanter als diese theils verschwommenen, theils verblassten allgemeinen Vorstellungen sind einige specieller psychologische Anschauungen und Urtheile, die wir in dem Ferri'schen Buche finden. So weist der Verf. den einzelnen Gesetzen der Association, welche die Engländer aufgestellt haben, durchaus die richtige Stellung an, wenn er sagt, dass sie nur die niederen Arten der Erkenntniss beherrschen, während die höheren Erkenntnissfunctionen besonderen und complicirteren formalen Gesetzen folgen. Eigenthümlich ist dabei die Uebereinstimmung, in die er — offenbar ohne es zu wissen oder zu wollen — mit einigen Grundzügen der Kantischen Psychologie geräth. Von den zwei Erkenntnissarten, die er S. 242—248 construirt, entspricht die eine fast genau der Kantischen „Synthesis der Reproduction in der Einbildung". Wie diese geht sie als ein niederer Erkenntnissact dem höheren vorher, wie diese verknüpft sie ohne begriffliche Basis sinnliche Anschauungen. Das Urtheil dagegen, entsprechend der „Synthesis der Recognition", vereinigt durch Begriffe („unit par connexion logique"). Der Parallelismus ist um so interessanter, als auch Kant zur Annahme seiner „Synthesis der Einbildungskraft" vermuthlich durch die Hume'schen Associationsgesetze veranlasst worden ist, denen er einen Platz in seinem psychologischen System anweisen wollte. — Auch in der langen und eingehenden Analyse, die Herbert Spencer gewidmet ist, findet sich vieles Richtige und Treffende,

namentlich an kritischen Bemerkungen. Der Grundwiderspruch, an dem das System dieses Denkers krankt, tritt mit belehrender Anschaulichkeit hervor. — Und so lässt die Kritik Ferri's im Einzelnen weder Schärfe noch Gründlichkeit vermissen: was ihr fehlt, sind die principiell richtigen Gesichtspunkte.

Wünschenswerth wäre es, dass einmal ein Deutscher sich derselben Aufgabe unterzöge, zu deren Lösung das Ferri'sche Buch bestimmt ist — und es lohnte wohl auch für eine deutsche Akademie, einmal die Anregung dazu zu geben —: der Aufgabe, die Associationspsychologie der Engländer einer productiven Kritik zu unterziehen. Eine solche würde von einer ähnlichen Auffassung auszugehen haben, wie sie Ribot in der meisterhaften Einleitung seines oben erwähnten Buches dargelegt hat: sie würde in der Associationspsychologie den — keineswegs vereinzelten — Versuch sehen müssen, die Psychologie dem Gebiete der allgemeinen Speculation zu entziehen und als eine eigene Wissenschaft auf ihre eigenen Daten und Methoden zu stellen. Sie würde von dieser Auffassung aus zunächst in erkenntnisstheoretischer Hinsicht zu untersuchen haben, wie weit die Associationspsychologie diese Aufgabe wirklich unverrückt im Auge behält und sie würde namentlich alle Versuche zurückweisen müssen — an denen es in den Werken der betreffenden Denker keineswegs fehlt — die selbstgezogenen Schranken zu überschreiten und durch ein empirisches Verfahren zu metaphysischen Resultaten zu gelangen. — Sie würde zweitens in methodologischer Beziehung zu prüfen haben, wie weit die von den Associationisten gefundenen Mittel und Wege ausreichend sind, um das ihnen vorschwebende Ziel zu erreichen, und sie würde endlich nach Möglichkeit die Richtung nachzuweisen haben, in welcher erforderliche Ergänzungen und Verbesserungen zu suchen sind. — Für ein solches Unternehmen würde das Ferri'sche Buch namentlich in seinem ersten Theil eine schätzenswerthe Vorarbeit bilden.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Der Pessimismus und die Sittenlehre, mit besonderer Berücksichtigung von E. v. Hartmann's Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik von *Albert Bacmeister*. Gütersloh, C. Bertelsman. 1882. (IV, 239 S.) 8°.

Es ist eine weltbekannte Sache, dass die Lehre Schopenhauer's nicht ihrer Erkenntnisstheorie und ebensowenig ihrer metaphysischen Grundhypothese wegen, sondern wegen des von ihr mit Eifer hervorgehobenen Pessimismus so vielen Anklang gefunden hat. Ganz dasselbe gilt von der sog. Philosophie des Unbewussten Eduard von Hartmann's. Man nahm die anderweitigen philosophischen Meinungen dieser Männer mit in den Kauf, weil sie den Pessimismus begründeten oder zu begründen schienen, denn es bleibt ein für allemal wahr, dass die Lebensideale es sind, von denen die Weltanschauungen bedingt werden, nicht umgekehrt. Das pessimistische Lebensideal, krankhaft und verkehrt wie es ist, kam den krankhaften Stimmungen und Verkehrtheiten einer Zeit entgegen, welche, wie es besonders in Deutschland der Fall war, aus der Revolution sich in die Reaction versetzt sah und die Folgen der politischen Sünden der Vergangenheit überhaupt immer schwerer zu fühlen bekam. Für diesen neuen Weltschmerz, nachdem man mit der Formel der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit alle Leiden der Culturmenschheit schnell heilen zu können geglaubt hatte, sich darin aber garstig betrogen fand, war Schopenhauer recht eigentlich der Mann; und wenn um ungefähr dieselbe Zeit das Evangelium der Materialisten sich als eine sehr dürre Weide auswies, so war man nur um so geneigter, sich in den Pessimismus zu vertiefen oder vielmehr zu verrennen. Heut zu Tage, wo das deutsche Reich ungeachtet aller Hindernisse, welche die extremen Parteien der Ultramontanen und der Radikalen ihm in den Weg legen, sich allmälig befestigt und trotz des Kriegsgeschreies von Westen und Osten das Schlimmste überwunden scheint, weicht wiederum allmälig — ohnehin will die grosse Masse der Bildungsphilister immer etwas Neues haben — die düstere und apathische Stimmung des pessimistischen Bekennt-

nisses einer freudigeren, den realen Interessen der Nation wie der Menschheit zugewandten Weltanschauung, die denn auch der philosophischen Thätigkeit zu Gute kommt. Wenn aber E. v. Hartmann an die Stelle der Leidenschaftlichkeit Schopenhauer's, die auch auf kräftigere Geister hinreissend gewirkt hatte, die nüchterne wissenschaftliche Betrachtung und die von Hegel überkommene dialectische Begründung seiner Thesen gesetzt hatte, wenn er sogar dazu geschritten war, auf dem Grunde seiner pessimistischen „Philosophie des Unbewussten" unter dem Namen einer Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins eine Art ethischer Principienlehre aufzurichten, so war es doppelt geboten, diese letztere, als den eigentlichen Prüfstein des ganzen pessimistischen Systembaues, einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen, welches denn auch auf Anlass einer holländischen Preisfrage von verschiedenen Seiten mit Erfolg geschehen ist. Das vorliegende Werk ist ein hervorragendes Beispiel dieser an der v. Hartmann'schen Ethik geübten Kritik, das sich dadurch auszeichnet, dass es der „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins" Schritt für Schritt folgt, und indem es das viele Gute, welches der im Grund edel und tiefer denkende, aber auf gefährlichen Irrwegen begriffene Autor derselben bietet, bereitwillig anerkennt, überall die nöthigen Ergänzungen oder Proteste beibringt. Insbesondere macht Bacmeister es sich zur Aufgabe, den von E. v. Hartmann so sehr verkannten Geist des Christenthums und der christlichen Ethik den zum Theil sehr harten und ungerechten Anklagen der Phaenomenologie gegenüber in's rechte Licht zu setzen (daher er sein Buch als einen Beitrag zur christlichen Apologetik bezeichnen kann) und die Solidarität der Sittenlehre mit der recht verstandenen Religion nachzuweisen. Allerdings muss zugegeben werden, dass die Wiederbelebung der kantischen Philosophie (die famose Rückkehr zu Kant) die Kluft zwischen dem als rein apriorisch betrachteten Moralprincip und dem religiösen Glaubensprincip im philosophischen Bewusstsein der Gegenwart auf's Neue erweitert habe, aber wie die „Bestimmung des Menschen" und vollends die „Anweisung zum seligen Leben" der Kritik der praktischen Vernunft gleichsam auf dem Fusse gefolgt

war, so kann es auch nicht fehlen, dass in unserer Zeit eines thatkräftigen Realismus, der indessen auf ideale Ziele gerichtet ist, jene Kluft immer mehr schwinde.

Dass es keine wahre Sittlichkeit ohne wahre Religion, keine wahre Religion ohne wahre Sittlichkeit gebe, — dieser ebenso theoretisch nachweisbare wie praktisch bewährte Satz ist es denn auch, von dem Bacmeister als eigentlichem Standpunkte seiner Kritik ausgeht, und seine Ueberlegenheit über seinen Gegner zeigt sich — von allem Einzelnen abgesehen — besonders darin, dass er, während v. Hartmann das ethische Ideal als ein bloss gedankenhaftes fasst, grade das Allerrealste, Gott, zum Ideal und Princip des sittlichen Lebens macht, indem er zugleich daran festhält, dass durch das Christenthum der vollere Eintritt dieses göttlichen Princips als real sittlicher Lebenskraft in die Geschichte der Menschheit vollzogen sei. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann Ref. das Buch Bacmeister's, welches an der Hand der Hartmann'schen Phaenomenologie so ziemlich alle Probleme der Moralphilosophie berührt und auch auf die Religionsphilosophie manches Licht wirft, als einen werthvollen Beitrag zur ethischen Litteratur der Gegenwart höchlichst willkommen heissen und der Aufmerksamkeit angelegentlich empfehlen. C. S.

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt *J. van Vloten* et *J. P. N. Land.* Volumen posterius. Hagae Comitum, Mart. Nyhoff, 1883. (X, 634 S.) 8°.

Der zweite und letzte Band der von dem Haagener Spinoza-Comité veranstalteten Ausgabe der Werke Spinoza's (vgl. Philos. Monatshefte Bd. XVIII. 1882. pag. 309—311) enthält ausser einem dem Wolffenbütteler Portrait nachgebildeten Bildnisse des Philosophen in Kupferstich von P. J. Arendzen sowie zweier Facsimiles von Briefen zuerst die Correspondenz, demnächst die „Korte-Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Welstand" (Tractatulus de deo homine ejusque salute), die Principia philosophiae Renati Des Cartes nebst dem Appendix, den Cogitata Metaphysica, die holländische

Uebersetzung des Tractats vom Regenbogen (Stelkonstige Reekening van den Regenboog) nebst einem Anhange, endlich das Compendium Grammatices Linguae Hebraeae. Als Zugabe (Appendix) ist diesen Schriften hinzugefügt die epistola Johann's a Wullen „de obitu Cartesii", auf welche Spinoza's Brief an J. G. Graevius Bezug nimmt (Nr. 49 der vorliegenden Ausgabe pag. 183). Wie beim ersten Bande haben die Editoren, von denen der eine, Professor van Vloten, den vollständigen Abschluss der Ausgabe nicht mehr erlebt hat, da er am 21. September vorigen Jahres plötzlich starb, sich angelegen sein lassen, einerseits alle irgendwie noch erreichbaren litterarischen Producte des Philosophen zusammenzubringen, anderseits sie mit möglichster philologischer Genauigkeit zum Abdruck zu bringen. Hinsichtlich der Briefsammlung ist es ihnen gelungen, mit Hülfe eines zu Hannover vorhandenen Briefes des Dr. G. H. Schuller an Leibniz, sämmtliche Correspondenten, die in der Sammlung erscheinen, festzustellen, was bisher noch immer nicht geschehen war. Es werden dadurch manche Momente der Lebensgeschichte des Philosophen aufgehellt resp. gesichert. Die Briefe sind von den Herausgebern in einer ganz anderen Reihenfolge, als welche die Opera posthuma bieten, gegeben worden, nämlich in chronologischer Ordnung, wodurch es freilich geschehen musste, dass z. B. die Correspondenz mit Oldenburg nicht mehr im Zusammenhange, sondern an verschiedenen Orten erscheint. Im Ganzen wird man aber doch mit der neuen Anordnung, deren Verhältniss zur bisherigen durch eine Vergleichungstafel klargemacht wird, sich einverstanden erklären müssen, da allerdings die chronologische Anordnung besser dazu dient, den Fortschritt der philosophischen Entwicklung Spinoza's zu verfolgen, und es hierauf mehr ankommt, als auf die Correspondenten. Dass die Editoren weder die Korte Verhandeling noch die Abhandlung über den Regenbogen in einer lateinischen Rückübersetzung, sondern in den von Zeitgenossen des Philosophen verfassten und uns überlieferten holländischen Uebersetzungen darbieten, wird man ferner ganz in der Ordnung finden. Die erstere Schrift haben sie nach dem älteren Codex, welcher allein den ursprüng-

lichen Text — wenn auch mit manchen Mängeln — enthält, gegeben und die Monnikhoff'sche Bearbeitung desselben nur subsidiarisch herbeigezogen. Dass es auch in diesem Bande, wie in dem ersten, nicht ohne alle Druckfehler abgegangen ist, zeigt dem Ref. z. B. der pag. 245 anfangende berühmte Brief an Albert Burgh, in dessen fünfter Zeile certus statt certis gelesen werden muss. Solcher kleiner Mängel ungeachtet ist die nunmehr vollendet vorliegende Ausgabe der Werke Spinoza's ein schönes Denkmal des sachkundigen Fleisses und der kritischen Sorgfalt der Editoren, welchen der schon bei Gelegenheit der Anzeige des ersten Bandes ausgesprochene Dank nunmehr für die nicht minder verdienstliche Herstellung des zweiten in vollem Maasse hierdurch gesagt sein möge.

Die Grundformen der Sophistik. Zur Verständigung über das Bedürfniss des Philosophirens vom Prälaten *G. von Mehring*. Heidelberg, C. Winter. 1884. (133 S.) 8°.

Man könnte diese Schrift mit der kurzen Bemerkung abzufertigen versucht sein, dass der darin aufgestellte Begriff der Sophistik ein unerhörter, von einer Abhandlung der „Grundformen" der Sophistik darin aber eigentlich gar nicht die Rede sei. Der Verf. scheint nämlich jedes in formaler Hinsicht fehlerhafte Denkverfahren als Sophistik zu betrachten; Sophisma ist ihm nicht, wie bisher wenigstens der allgemeine Sprachgebrauch in der Logik war, ein Trugschluss, d. h. ein in trügerischer Absicht gemachter Fehlschluss, sondern er versteht darunter jeden Fehlschluss überhaupt, was vielleicht daher kommt, dass er — so erklärt er gegen den Schluss — jedes Unwahre für ein Böses hält. Zweitens hat der Verf. nicht, wie man nun erwarten sollte, die Grundformen der Fehlschlüsse, womit bekanntlich schon Aristoteles einen guten Anfang gemacht hatte, entwickelt, sondern sich begnügt zu zeigen, wie beim directen und beim indirecten Beweisverfahren Irrthümer möglich seien, was in beiderlei Hinsicht an bekannten Beispielen dargethan wird. Insofern entspricht also der Inhalt des Buches

dem Titel durchaus nicht. Nichts destoweniger würde es ungerecht sein, den Werth desselben verkennen zu wollen, der so populär und leicht lesbar auch die Darstellung verläuft, nicht sogleich in's Auge springt, sondern aufgesucht sein will. Hat man ihn gefunden, so wird man der kleinen Schrift die Anerkennung nicht versagen, dass sie, wenngleich oft nur andeutungsweise und desultorisch, doch eindringlich und überzeugend die Lehren einer wahrhaftigen Weisheit predigt, deren Vorhaltung dem heutigen im Wirrsal der Meinungen vielfach verirrten Geschlechte doppelt noth thut. Es ist, um es mit einem Worte zu sagen, ein durch die historische Entwicklung der philosophischen Speculation gereifter Socratismus, welchem wir darin begegnen. Und daraus ist es wohl auch erklärlich, weshalb der Verf. von den Gegnern seiner philosophischen Anschauung immer als Sophisten redet. Der Verf. weist also, wie schon Socrates that, das Philosophiren als ein allgemeines Bedürfniss der Menschen nach und bestimmt seine Aufgabe, folglich auch seinen ganzen Charakter als ethisch. Von diesem Standpunkt gibt er zuerst eine Kritik des Empirismus, dann der apriorischen Speculation, deren beiderseitige Mängel er zeigt und geht darauf zur Bestimmung dessen fort, was er mit seinen näheren Landsleuten Schelling und Hegel das concret Allgemeine nennt. Diesen Begriff entwickelt er aus dem Ich, als dem Princip des Philosophirens, das aber nicht im blossen Fürsichsein besteht, sondern sich in der lautern Tiefe seiner Vernunft — unbeschadet der Erhaltung seines individuellen Fürsichseins — als den harmonisch einzugliedernden Theil eines geistigen Ganzen, eben des concret Allgemeinen, nicht nur erkennt, sondern auch fortschreitend verwirklicht. C. S.

System der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst von Karl Christian Friedrich Krause. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausg. von Dr. *Paul Hohlfeld* und Dr. *Aug. Wünsche.* Angehängt sind verschiedene Skizzen und Aphorismen zur Kunstlehre. Leipzig, O. Schulze. 1881. 8°. (Zur Kunstlehre u. s. w. Abth. I.)

Den Vorlesungen Krause's über Aesthetik, welche in den Philos. Monatsheften bereits besprochen worden sind (XIX,

S. 237-239) lassen die Herausgeber jetzt dessen „System der Aesthetik" nachfolgen. Der schon vor einer Reihe von Jahren von Leutbecher veröffentlichte „Abriss" der Aesthetik erweist sich nunmehr als ein Auszug aus dem „System"; er kann als eine bequeme Uebersicht des Ganzen und ein Hülfsmittel zur Aufsuchung des Einzelnen betrachtet werden. Die vor dem System herausgegebenen Vorlesungen beruhen auf gleicher Grundlage wie jenes. Zu dem erwähnten Abriss verhalten sie sich nach dem Ausdruck der Herausgeber etwa wie ein Carton zu einer Skizze oder wie ein ausgeführtes Gemälde zu einem Carton, dagegen ist ihr Verhältniss zum „System" nicht so einfach. Wir finden in den Vorlesungen Manches weiter ausgeführt als im „Systeme", Anderes dagegen ist in diesem vollständiger und weitläufiger dargestellt. Im Ganzen gewinnt man den Eindruck, dass das System sorgfältiger, systematischer bearbeitet ist als die Vorlesungen, während sich diese leichter zugänglich und vielfach verständlicher erweisen. Abgesehen von der abstrusen Terminologie des Verfassers enthält auch dies Werk des Guten und Bedeutenden so viel, dass es auch neben den „Vorlesungen" und neben der seit seiner Abfassung so bedeutend vorgeschrittenen ästhetischen Litteratur einer wohlwollenden Aufnahme von Seiten der Aesthetiker wie der Kunstfreunde überhaupt versichert sein darf.

C. S.

Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen von Dr. *Heinrich Spitta*, Privatdocenten d. Philos. a. d. Univ. Tübingen. Zweite stark verm. Aufl. Tübingen, Fr. Fues (L. Fr. Fues'sche Sortim.-Buchh.) 1883. (XV, 420) 8°.

Dies Werk, welches schon bei seiner ersten Auflage (1877) durch die eingehende, umfängliche und durch sein reichhaltiges Material von Fällen unterstützte Darstellung des ebenso dunklen als interessanten Stoffes die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich gezogen hatte, erscheint jetzt in einer bedeutend vermehrten Auflage, für dessen Ausarbeitung der Verf. sich die ihm öffentlich und privatim ertheilten Rath-

schläge verschiedener Beurtheiler und Freunde zu Nutze zu machen gewusst hat. Grundgedanke und Gliederung sind dieselben geblieben, dagegen wurden die neuesten Forschungen auf dem augenblicklich stark bearbeiteten Gebiete des Schlaf- und Traumlebens eifrig benutzt, so dass einige Abschnitte nicht unerheblich erweitert erscheinen und auch neue Kapitel zugefügt wurden. Insbesondere hat sich der Verf. bewogen gefunden, in einem Anhange mit den Spiritisten eine kurze Abrechnung zu halten, welche sich auf Kant und Goethe berufen haben und hier nun ad absurdum geführt werden. Diese neue Auflage des Spitta'schen Werkes zeigt gegen die frühere einen grossen Fortschritt und legt von dem Eifer des Verfassers, das Gebiet des Schlafes und Traumes in seiner Schrift möglichst zu umfassen, rühmliches Zeugniss ab. Ref. vermisst freilich noch die völligere Verwerthung der Beobachtungen, welche manche anormale Verhältnisse darbieten, wie z. B. der Hypnotismus, dessen gross gewordene Litteratur wohl noch mehr hätte ausgenutzt werden können; aber das und Aehnliches wird nicht schwer sein, in der einen oder andern Weise nachzuholen. Das an der Spitze des Buches gegebene Inhaltsverzeichniss ist zwar recht ausführlich, ersetzt aber einen Index nicht, welcher bei einem solchen Sammelwerk doppelt wünschenswerth gewesen wäre. C. S.

A study of Spinoza. By *James Martineau,* L. L. D. D. D. Principal of Manchester New College, London. With a portrait. London, Macmillan u. Co. 1882. (VII, 371 S.) 8°.

Wie der Verf. in der Vorrede bemerkt, war sein Buch eigentlich dazu bestimmt, der von Professor Knight herausgegebenen Serie der „Philosophical Classics" eingereiht zu werden. Da es aber den dazu bestimmten Umfang überschritt, so wurde es besonders publicirt, und der Verfasser hat Recht, wenn er seine Arbeit als eine Ergänzung des Pollock'schen Werkes über Spinoza bezeichnet, welche wir aus mehr als einem Grunde willkommen heissen dürfen. Martineau's Schrift besteht, an den Plan der Knight'schen Philosophical Classics sich anschliessend, aus zwei Theilen, von denen der erste

das Leben, der zweite die Lehre des Autors behandelt. An der Lebensbeschreibung ist besonders die eingehendere Benutzung des Briefwechsels Spinoza's hervorzuheben, und sie ist so fesselnd geschrieben, dass sie wohl verdiente — mit einigen Aenderungen und Zusätzen freilich — ins Deutsche übertragen zu werden. Der zweite Theil zerfällt ganz zweckmässig in die vier Hauptkapitel: Logische Theorie, Metaphysisches System, Ethik, Politik, denen sich noch zwei weitere Kapitel über die „Religion" und die „biblische Theologie" anschliessen. Die Behandlungsweise des Gegenstandes ist, namentlich in den drei ersten Kapiteln, so, dass mit der Exposition der Lehre Spinoza's zugleich eine Kritik derselben verbunden ist, wodurch eine nicht geringe Frische und Lebendigkeit der Darstellung erzielt wird, wenn auch mitunter vielleicht auf Kosten der Durchsichtigkeit. Indem wir uns begnügen müssen, auf die grösstentheils originelle Auffassung und Kritik hinzuweisen, welche Martineau in seinem Buche bekundet, ohne auf Einzelheiten näher einzugehen, wollen wir nur noch bemerken, dass die beiden letzten Kapitel desselben, über Religion und biblische Theologie, uns als besonders wichtig und beachtenswerth erschienen sind, weil in ihnen das Eigenartige Beider, des Autors wie seines Interpreten, prägnant hervortritt. Martineau's Studie liefert einen sehr dankenswerthen Beitrag zur Kenntniss und Kritik Spinoza's und des Spinozismus. C. S.

Friedr. Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Thl. III. Die Neuzeit. 6. Aufl. Bearb. und herausg. v. *M. Heinze,* Prof. in Leipzig. Berlin, E. S. Mittler & S. 1883. (VIII, 503 S.) 8°.

Die bekannten Vorzüge des Ueberweg'schen Compendiums sind in der vorliegenden sechsten Auflage des Grundrisses der Geschichte der neueren Philosophie durch den Herausgeber desselben nicht nur gewahrt, sondern noch vergrössert worden. Denn, was wir schon der sechsten Auflage des Grundrisses der mittelalterlichen Philosophie nachrühmen konnten, die Aufnahme zahlreicher Zusätze und fördersamer

Aenderungen, gilt auch für diese, welche nach Inhalt wie Umfang gegen die vorausgegangene fünfte nicht unbeträchtlich vermehrt worden ist. Namentlich sind der erste und der letzte Abschnitt vielfach umgestaltet und erweitert worden, aber auch der dritte zeigt eine sorgfältige Bearbeitung zumal hinsichtlich der riesenhaft anwachsenden Kantlitteratur. Als besonders werthvoll erscheint dem Ref. der letzte Paragraph (37), welcher den gegenwärtigen Zustand der Philosophie ausserhalb Deutschlands mittels einer grossen Menge höchst nützlicher Notizen, Angaben und Characteristiken schildert, womit einem längst empfundenen Bedürfniss in dankenswerther Weise entgegengekommen ist. Somit schliesst sich diese dritte Abtheilung der sechsten Auflage des Handbuchs in der würdigsten Weise den beiden ersten an. C. S.

Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise, untersucht von *Rud. Seydel,* mit 2 Registern. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 1882. (VIII, 361 S.) 8°.

Da diese Publication, wie schon der Titel besagt, eigentlich der Culturgeschichte, in specie der Religionsgeschichte angehört, so würde sie zu einer Besprechung in den philosophischen Monatsheften überhaupt ungeeignet sein, wenn deren Verfasser nicht seine höchst interessante Untersuchung durchaus von allgemein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus angestellt hätte und zu Resultaten gekommen wäre, welche für die Religionsphilosophie selbst von nicht geringem Belang sind. Wir haben also in Seydels Buche nicht mit einer gewöhnlichen Religionsvergleichung zu thun, wie sie, sei es im Interesse der Toleranz, sei es in der mehr wissenschaftlichen Absicht, die Genealogie und Berührungspunkte religiöser Vorstellungen festzustellen, sei es zu noch andern Zwecken häufig genug unternommen worden sind und immer wieder unternommen werden. Vielmehr beschäftigt sich der Verfasser unter ausdrücklicher Berufung auf Lessing mit einer freien Untersuchung über den ethisch-religiösen Werth des Christenthums, den er zunächst durch die Erörterung der Verhältnisse, in welchem dasselbe zum Buddhismus steht, ausfindig

zu machen hofft. Wenn es sich um die Wahrheit einer Religion handelt — so ungefähr glaubt Ref. den Gedankengang des Verfassers wiedergeben zu dürfen — so kann man zu deren Erweise zweierlei Wege einschlagen. Entweder kann man einen äusserlichen Beweis der Glaubwürdigkeit aus dem Ursprung des betreffenden Vorstellungskreises zu liefern versuchen, oder aber nach innern Gründen über den ethisch-religiösen Werth desselben (dem sog. Beweis des Geistes und der Kraft gemäss) forschen. Alle Religionen behaupten nun göttlichen Ursprungs zu sein; sie führen die Abkunft ihrer kanonischen Bücher, falls sie deren haben, oder die Abstammung ihrer Stifter auf Gott zurück. Auch beim Christenthum ist dies der Fall; allein eine allen Zweifel ausschliessende Glaubwürdigkeit der christlichen Ueberlieferungen lässt sich mit jenen äusserlichen Beweismitteln darum nicht gewinnen, weil die Annahme von Einwirkungen fremder, nämlich buddhistischer Vorbilder auf die Evangelienliteratur und auf die sich zunächst daran anschliessenden neutestamentlichen Schriften z. B. die Apostelgeschichte, grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Nichtsdestoweniger zeigt gerade die Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum den höheren Werth dieses letztern, so dass wir, ohne den andern Religionen die Einwirkung göttlicher Macht auf sie gänzlich absprechen zu dürfen, dennoch aus innern, im Wesen der Sache liegenden Gründen im Christenthum die vollendete, von Gott gewollte und gestiftete, dem Wesen der Menschen allein wahrhaft entsprechende Religion anzuerkennen haben.

Die eigentliche Bedeutung des Seydel'schen Buches liegt nicht in dem positiven, zuletzt erwähnten Resultate. Denn da für jeden mit den einschlägigen Verhältnissen bekannten unverblendeten Menschen es von vornherein klar ist, dass sich die Wahrheit des Christenthums nicht auf äusserliche Beweise, d. h. Traditionen, insbesondere von Wundern, stützen kann — eine bekanntlich schon von dem Stifter des Christenthums selbst als verwerflich gebrandmarkte Methode — so ist die theologische Apologetik schon längst zu ähnlichen Gesichtspunkten übergegangen, wie sie der Verfasser zur Beurtheilung des wahren Werthes des Christenthums geltend

macht. Immerhin war es gut, nachdem Schopenhauer den Buddhismus so gewaltig gepriesen und seine Anhänger dieselbe Leier angestimmt hatten, nun auch einmal auf die Schwächen und traurigen Folgen dieses Religionssystems hinzuweisen, was übrigens an der Hand der Thatsachen, auf Grund vielfacher Reiseberichte, noch viel handgreiflicher geschehen kann, als bei Seydel, der diese Seite nur mehr vorübergehend berührt, geschehen ist.

Der eigentliche Schwerpunkt des Buches liegt in der Vergleichung der buddhistischen Legenden mit den Evangelien, die, weil jene der Zeit nach zum grössten Theile früher fallen, und der Thatbestand sehr weitgehende Coincidenzen beider miteinander zeigt, zu dem Wahrscheinlichkeitsschluss berechtigt, dass die christlichen Traditionen von buddhistischen Einflüssen berührt worden sind. Dass die Wirkungssphäre der buddhistischen Missionen sich schon vor der Zeit Jesu Christi bis auf die Küstenländer Westasiens erstreckte und im ersten christlichen Jahrhundert sich daselbst befestigte, lässt sich zur Genüge beweisen; wissen wir also auch nicht näher, wie die indische Legende in die christlichen Kreise eingedrungen ist, so werden sich doch angesichts der beigebrachten Belege gegen die Sache selbst kaum gegründete Zweifel erheben lassen. Freilich will es dem Ref. bedünken, dass Seydel mehr als einmal zu weit gegangen ist in der Annahme solcher buddhistischer Einwirkung auf die in unsern Evangelien vorliegenden Erzählungen, aber dies Bedenken schwächt den Gesammteindruck nur wenig, wonach in der That der gewaltige Legendenstrom, der sich an das Erscheinen des indischen Weisen und dessen Religion schloss, auf die Ausbildung der Evangelienliteratur nicht nur seinen rührenden und mitunter grossartigen, sondern auch seinen kleinen und relativ unbedeutenden Zügen nach einen unverkennbaren Einfluss ausgeübt hat. Es versteht sich, und Seydel hebt dies genugsam hervor, dass unsere Schätzung der Person Jesu Christi dadurch ebensowenig berührt wird, als die des Christenthums überhaupt, die mit jener ja auf das Engste zusammenhängt; im Gegentheil wirkt die Erkenntniss, dass die evangelische Geschichte nicht ohne einen Zusatz fremdartiger

Legenden zu Stande gekommen ist, nur um so mehr dazu, den derselben zu Grunde liegenden Kern in seiner Unvergleichlichkeit und Einzigkeit herauszustellen. C. S.

Litteraturbericht.

Gemeinverständliche Weisheitslehre (Wahrheits-, Klugheits- und Geschmackslehre) sammt drei Beilagen u. s. w. Von *Ferdinand Amersin*. Zweite Auflage der „Populaire Philosophie" desselben Verfassers. Triest, J. Dase. 1881. (285 S.) 8°.

Ohne merkliche Anlehnung an irgend eines der vorhandenen philosophischen Systeme will das vorliegende Werk „rein aus dem nüchtern unbefangenen Standpunkt des gewöhnlichen gesunden Menschengeistes eine möglichst allgemein gültige Weisheitslehre wie von Grund auf neugestalten." Wir haben darin mit einer sehr umfassenden Encyclopaedie zu thun, welche in drei Theilen 1. Wahrheitsforschung, 2. Nutzforschung oder Klugheitslehre, 3. Schönheitsforschung oder Geschmackslehre, das gesammte menschliche Leben, das theoretische, praktische und aesthetische, in gemeinverständlicher Sprache und Darstellung didaktisch zu leiten unternimmt. Man muss dem Verf. zum Lobe nachsagen, dass er seine Aufstellungen mit Verständigkeit und Freisinn macht, aber er hat offenbar zu viel auf Einmal gewollt. Man kann das gesammte Menschenleben, das geistige und körperliche, das innere und äussere, nach allen seinen Beziehungen in einem Buche nun einmal nicht umfassen, sei es, um es zu schildern, sei es, um ihm seine Richtung nach allen Seiten anzuweisen — was der Verf. eigentlich Beides unternimmt. So bleibt es denn meistens bei blossen Andeutungen und nichts weniger als erschöpfenden Definitionen, mit denen sich nicht viel anfangen lässt. So wird z. B. die gesammte Mathematik in einem Paragraphen, ebenso das Kriegswesen in einem Paragraphen, jeder von ungefähr zwei Druckseiten Umfang, besprochen. Es lässt sich denken, dass von einem tiefern Eingehen dabei nicht die Rede sein kann. Amersin's Weisheitslehre ist nicht dazu angethan, die Wissenschaft zu fördern, wenn das Buch auch, in seinem praktischen Theile namentlich, manche nützliche Winke gibt. Dagegen mag es im grösseren Kreise für den general reader, wie die Engländer sagen, als unterrichtende und zum Denken anregende Lektüre dienen. C. S.

System der Philosophie von *Ernst Commer*, Doctor beider Rechte und der Theologie, Prof. d. Philosophie am St. Edward's College, Liverpool. Erste Abtheilung. Münster, Nasse'sche Verlagshandlung 1883. (VI u. 186 S.) gr. 8°.

Dieses System der Philosophie dürfte sich wenig Freunde in der heutigen Wissenschaft erwerben. Es gibt sich als eine mit Sachkenntniss, Fleiss und nicht ohne dialektischen Scharfsinn durchgeführte Erneuerung

der Metaphysik auf Aristotelisch-Thomistischer Grundlage. Um der Arbeit des Vf.'s gerecht zu werden, müsste man sich nicht blos auf vorkritischen Standpunkt zurückversetzen und alle triftigen Argumente gegen eine Metaphysik der Dinge an sich vergessen, sondern sogar auf mittelalterlichen Boden treten, wie es zumal Commer's Begriff einer durch sich seienden Substanz (auf S. 121) beispielsweise erfordern würde. Wir lassen uns an einer Metaphysik der Erscheinungen genügen und erblicken in des Vf.'s Leistung sachlich nur einen Anachronismus, in seinem Scharfsinn blos Befreiung vom Roste eines veralteten Werkzeugs, nicht von diesem selber. — Die wichtigsten modernen Interpreten des Aristoteles, wie Trendelenburg und Biese, hat derselbe gleichwohl fleissig benutzt. Des Vf.'s Metaphysik gliedert sich übrigens in folgende Kapitel: 1) Die metaphysische Wissenschaft, 2) Die Ideen, 3) Das Sein, 4) Die Eigenschaften des Seins, 5) Die Volkommenheiten des Seins, 6) Die höchsten Gattungen des Seins, 7) Die Thätigkeit des Seins. — Dass des Vf.'s scharfsinnige Analyse des Selbstbewusstseins hin und wieder zu für jeden werthvollen Ergebnissen führt, soll nicht verschwiegen werden. Von dieser Art erscheint mir z. B die Vermittlung des Nominalismus mit dem Realismus auf S. 31. J. Witte.

Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen von *Hermann Lotze.* (Mit einem Anhange zur Biographie H. Lotze's: Lotze's Abgangszeugniss von der Universität Leipzig). Leipzig, S. Hirzel. 1882. (112 S.) gr. 8°.

Die von Lotze für die Vorlesungen gewählte Behandlungsweise der Naturphilosophie zeigt insofern namentlich mit derjenigen der Religionsphilosophie eine bemerkenswerthe Aehnlichkeit, als hier wie dort nicht etwa ein aus dem Ganzen des Systems herausgegriffenes Bruchstück, zu dessen Verständniss manches andere vorausgesetzt würde, sondern vielmehr eine Gesammtansicht von einem bestimmten Standpunkte aus geboten wird. Wie sich die Religionsphilosophie ganz unverkennbar zunächst an Theologen wendet, an die bei diesen vornehmlich als dringlich anzunehmenden Erklärungsbedürfnisse anknüpft und auch in der Durchführung, indem sie sich auf die Befriedigung eben dieser Bedürfnisse beschränkt, hin und wieder einen fast exoterischen Character annimmt, so erscheinen hier durchweg als Angriffspunkte der philosophischen Erörterung die einzelnen, bestimmten innerhalb der Naturwissenschaften entstandenen Theorien; es sollen hier — um Lotzes eigene Worte zu benutzen — die Grundvorstellungen und Grundsätze, die einer richtigen Naturerkenntniss zu Grunde gelegt werden müssten, nicht sogleich der Reihe nach entwickelt werden, diese Betrachtungen sollen vielmehr die Form einer kritischen Ueberlegung haben, „indem sie sich an diejenigen Ansichten anschliessen, die von den Naturwissenschaften bisher ausgebildet worden sind, und die bloss nicht bis zu demjenigen Punkte durchgeführt und vollendet erscheinen, auf welchem sie ausser ihrer praktischen Nützlichkeit, für die Berechenbarkeit des Laufes der Dinge, auch noch

hinreichten, um alle Schwierigkeiten, welche die Metaphysik ihnen entgegenstellt, zu überwinden und ein wirkliches Verständniss der Natur zu gewähren."

Diejenige Behandlungsweise, die hier nicht für die den Umständen angemessene gehalten wird, ist nun natürlich gerade die, welche in dem zweiten Buche der Metaphysik (d. h. des zweiten Theiles des „Systems der Philosophie"), in der „Kosmologie" zur Durchführung kommt, und es wäre ohne Frage von grossem methodologischen Interesse, die vorliegende Skizze mit jener anderen Darstellung Punkt für Punkt zu vergleichen und über die Abweichungen Rechenschaft zu geben. Da ein solcher Versuch indess weit den Raum überschreiten würde, der dieser Anzeige eingeräumt werden könnte, so beschränke ich mich auf wenige den Inhalt betreffende Angaben. Die vier ersten Capitel nämlich (betitelt: von der Bewegung — von den bewegenden Kräften — Masse, Materie und Raum — vom Zusammenhang der Naturvorgänge) behandeln im Ganzen dieselben Probleme, mit welchen sich das 4., 5., 6. und 7. Capitel der „Kosmologie" beschäftigen, während die beiden letzten Capitel der vorliegenden Skizze (betitelt: von den physikalischen Hypothesen — vom organischen Leben) dem dortigen achten (welches „die Formen des Naturlaufes" überschrieben ist) entsprechen. Höchst characteristisch erscheint es nun, dass gerade diese letzteren Fragen, während vorher die Darstellung der „Kosmologie" die in jeder Hinsicht ausführlichere war, in den Vorlesungen eine theilweise mehr in's Einzelne gehende Behandlung gefunden haben, welche sogar mancherlei in ihren Bereich zieht, worüber dort nichts angedeutet ist. Vor allem gehört hierher die mit § 82 beginnende Prüfung der Annahmen, durch welche man die Umwandlung der Arten in einander erklären will. Das mit § 88 erreichte Ergebniss ist folgendes: „Ein Uebergang organischer Typen in einander scheint nicht unmöglich, würde aber durch keinen der Gedanken, welche von dem Darwinismus aufgestellt werden, so erklärt werden, wie man jeden Naturvorgang erklärt zu haben wünscht." Eine andere Frage — die natürlich auch in der „Kosmologie" nicht ganz übergangen werden konnte — wäre es, ob die (nach biologischen Gründen) als möglich erkannte Descendenz der Arten aus einander auch wirklich, diese Annahme im Zusammenhange der Wissenschaft nothwendig sei. Erscheint nun dieselbe auch nicht als denknothwendig, so wird man ihr doch aus empirischen Gründen für unsere Erde wenigstens eine nothwendige Gültigkeit zuzuschreiben geneigt sein; die folgenden Paragraphen indess — die letzten dieser Skizze — beschäftigen sich noch eingehend mit dem allgemeinen Grunde, „den man jetzt mit grossem Nachdruck für diese Annahme anzuführen pflegt", mit der angeblichen Nothwendigkeit, den Begriff der Schöpfung zu vermeiden, und wiederholen hierüber in etwas anderer Verknüpfung die Gedanken, welche sich im vierten Buche des Mikrokosmus (vgl. Cap. 2: die Natur aus dem Chaos, und Cap. 3: die Einheit der Natur) ausführlicher entwickelt finden, und auf welche sich auch der § 236 der „Kosmologie" beruft.

H. v. Kleist.

Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung. (Besonderer Abdruck aus dem Osterprogramm der Klosterschule zu Ilfeld a. H.) Von Prof. Dr. *Freyer*. In Commission bei W. Weber, Berlin, 1883. (39 S.) 4°.

Mathematik und Philosophie in ihrer organischen Einheit zu begreifen, ist ein immer aufs neue hervorgetretenes schwieriges Problem. Leider steht den Philosophen selten diejenige mathematische Durchbildung zu Gebote, die ihnen ermöglicht, aus dem Detail der Mathematik heraus die philosophische ratio zu entwickeln und umgekehrt letztere in das Einzelne jener Disciplin hinein zu verfolgen. Um so willkommener sind die einschlägigen Versuche der Mathematiker vom Fache. Ein solcher Versuch, gross angelegt, ist neuerlich „Die allgemeine Functionentheorie", deren ersten Theil Paul Du Bois-Reymond im vorigen Jahre publicirt hat; einen anderen Versuch, nur in das Kurze gefasst, machen die vorliegenden „Studien" von Dr. Freyer, Professor der Mathematik an der Klosterschule zu Ilfeld.

Dem Verfasser liegt die bisher noch nicht genügend beantwortete Frage nach „der inneren Möglichkeit" der Differential- und Integralrechnung am Herzen. So richtet er denn hierauf seine Forschung, zunächs, auf jenen einen Theil der höheren Analysis. Dem „Werden" gehört die Untersuchung an, vom Begriff der Stetigkeit der Functionen und von dem der unendlichen Theilbarkeit wird sie geleitet. Ist nun das verschwindende Increment eine „Quantität" mit ihren endlichen Intervallen oder eine Null? und wenn letztere, wie ist die quantitative Bedeutung eines Quotienten zweier Nullen zu fassen? Unzureichend erscheinen die bezüglichen Bemerkungen von Leibnitz, Newton, Euler, auch die Darlegungen von Maclaurint Lhuilier und Carnot, ungenügend, was seitens der Philosophie von Kant und Fries, insbesondere mangelhaft was von Hegel und seiner Schule dargeboten worden ist. Dagegen hat, wie der V. zeigt, E. G. Fischer, „der philosophisch durchgebildete Mathematiker", die Lösung des Räthsels bedeutend gefördert; der Schlüssel liegt in der Auffassung des Differentialquotienten als des „Exponenten zweier intensiver Grössen": die intensive Grösse ist als Quelle des Extensiven zu betrachten. Darum stellt Freyer inmitten der neueren Philosophie vor allem Trendelenburg's Bewegungslehre hoch; nur komme man mit der Definition der Geschwindigkeit $\frac{S}{T}$ nicht zur Einsicht in die Natur des Differentialquotienten, da $C\,T = S$ früher sei als die Folgerung $C = \frac{S}{T}$. So der Verfasser.

Wir unsererseits freuen uns dieses Versuches, die Mathematik und insbesondere die Infinitesimalrechnung auf ihren philosophischen Gehalt hin untersucht und hierbei die intensive Grösse hervorgehoben zu sehen, wenn schon wir der Bewegung, die uns immer nur ein Mittleres ist, nicht principielle Bedeutung beilegen können und ausserdem daran festhalten, dass es sich vor allen Dingen um die Logik der mathematischen Operationen handeln müsse und erst durch die Erkenntnisslehre hindurch ein

sicherer Weg zur Metaphysik führe: insofern scheint uns Du Bois-Reymond's Functionentheorie auf der richtigen Bahn zu sein.

Erlangen. Rabus.

Études de l'homme moral fondées sur les rapports de ses facultés avec son organisation par *J. P. Dessaignes.* Paris, typographie Delalain frères, 1881. 3 Bde. (XXXVI und 378, 353, 403 S.) Lex. 8°.

Vorstehend bezeichnetes Werk ist ein opus posthumum eines seiner Zeit tüchtigen Pädagogen, der in seinem Beruf als Professor und Director eines collège zu Vendome auch Physik und Philosophie docirte und von dem französischen „Institut" unter dem Vorsitz Cuviers im Jahre 1809 für die Lösung einer Preisaufgabe über Phosphorescenz und ihre Ursachen den grossen Preis von 3000 Francs erhielt. Er schrieb ausserdem für physikalische Zeitschriften und fasste 1818 den Plan zu dem vorliegenden Werk. Er vollendete dasselbe kurz vor seinem 1832 erfolgten Tode und widmete es dem Minister Herzog Decazes, einem seiner früheren Schüler. Die Herausgabe desselben erfolgte jedoch erst 1881 als ein Act der Pietät seiner Söhne, von denen zwei Aerzte, ein dritter Deputirter ist. Das Studium des Werkes bestätigte mir vollkommen, was die den ersten Band einleitende „notice biographique" sagt, der ich vorstehende Daten entnommen: es ist überholt durch die seit 50 Jahren erfolgten Fortschritte der Naturwissenschaften, namentlich der Anatomie und Physiologie. Es hat also für uns mehr nur ein historisches Interesse. Wer indess von den Gebildeten elegante und geistreiche französische Lectüre (zumal in splendider äusserer Ausstattung) liebt und sich über das behandelte Thema einigermassen orientiren will, dem können wir es immerhin empfehlen.

Neisse. Melzer.

Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes von *Gust. Hauffe.* 2. Aufl. Leipzig, O. Wigand, 1882. (XL u. 655 S.) 8°.

Das vorliegende Buch geht von dem richtigen Gesichtspunkte aus, dass Anthropologie und Psychologie die beiden Zweige einer und derselben Wissenschaft seien, die unser Verf. mit Hegel und Michelet „Geschichte des (subjectiven) Geistes" nennt. Sie werde von uns selbst im engeren Sinne handeln und sei begrenzt durch die Wissenschaft von der Natur und andrerseits durch die von Gott. Auch der Gedanke des Verf. ist zu billigen, dass die Psychologie zur Pädagogik im engsten Verhältnisse stehe.

Nach einigen Vorbemerkungen über das Wesen des Geistes, den Hauffe im Anschluss an Hegel charakterisirt, und über die Geschichte der Psychologie, betrachtet er den Geist von seiner Unfreiheit durch die Natur an bis zur vollendeten Selbständigkeit. Zuerst wird von der Materie und dem Menschen im Allgemeinen gehandelt. Dann wird die Frage nach dem Sitze der Seele, die Erkenntniss, Sprache und Vorstellung behandelt. Hieran schliesst sich die analytische und synthetische Psychologie. Nach Verwerfung angeborener Anlagen bespricht der Verf. die sinnliche und intellectuelle Ausbildung des Geistes insbesondere, woran sich Abhandlungen über

Gemüth, Wille, Temperament und Charakter schliessen. In dem Abschnitt „Empirie" bringt der Verf. „allgemeine Erfahrungen, Erfahrungsbeweise, Beispiele und Begründungen für seine Ansicht, wie sich solche aus dem Leben ergeben". Seiner Absicht getreu, fügt er einen IV. Theil an über die praktische Erziehung des Kindes im Alter bis zu ungefähr sechs Jahren. Ein Appendix in Form eines kurzen Resumé's schliesst das Buch.

Das Buch ist interessant, aber nicht systematisch. Es enthält eine Fülle treffender Bemerkungen und guter Beobachtungen, aber es fehlt ihm der eigentlich wissenschaftliche Charakter. Trotzdem, oder vielleicht grade desshalb können wir seine Lektüre empfehlen. In geistvoller Art behandelt der Verf. schwierige Probleme; man merkt überall, dass er die wissenschaftlichen Lösungsversuche kennt, er streift und kritisirt sie auch, aber ohne Pedanterie. Dabei ist sein Standpunkt, wenn auch hegelisch, so doch sehr ideal und praktisch zugleich, denn überall beruft er sich auf eigene Erfahrungen. Besonders anziehend ist seine pädagogische Abhandlung: „Mutter, so sollst du deine Kinder lehren!" Hauffe ist dafür, dass die Kinder bis zum 6. Jahre fleissig, aber spielend lernen und zwar die Elemente von allem, was die Jugend später zu lernen hat. Durch das Ganze weht ein gesunder warmer Hauch echter Kinderliebe.

Berlin. Frdr. Kirchner.

Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie von Dr. *Anton v. Leclair*. Breslau, W. Köbner, 1882. (48 S.) 8°.

Der Verf., welcher die metaphysische und dualistische Erkenntnisstheorie für Wechselbegriffe hält und daher jeden transscendenten Factor verwirft, untersucht von monistischem Standpunkt aus den Begriff des Seins (= des Seienden) und die Species des Seienden. Sein ist ihm überhaupt nur der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewusstseinsdatum ist oder sein kann, und zwar insofern, als damit die logisch nothwendige Ergänzung des Correlatbegriffes derselben Abstractionshöhe, nämlich des Denkens (Erkennens) gemeint ist. Wir finden diese Definition weder neu noch richtig. Jenes nicht, weil es seit Berkeley, ja seit Aristoteles bekannt ist, dass für uns nichts existirt, als soweit wir es wissen. Unrichtig aber erscheint uns Leclair's Folgerung, weil dadurch der Gegensatz, die Grenzen von Denken und Sein überhaupt verschwinden. Gewiss, was wir wissen, ist im Denken — wie aber kommt das, was wir noch nicht wissen, hinein? Oder war es, bevor wirs erkannten, etwa nicht draussen? Leclair's Analogie (S. 20) zwischen „gesehenem Himmelsblau" und „gedachtem Sinn", wo beidemal das Adjectiv ein Pleonasmus sein soll, ist unzutreffend. Denn 1) ist Himmelsblau nur das Resultat aus Aetherschwingungen, Sehnerv und Menschenurtheil; 2) existirt, wo wir Himmelsblau sehen, im Grunde gar nichts. Bei dem objectiven Sein, z. B. Meteorstein, existirt etwas, das auch dann vorhanden ist, wenn kein Menschenauge und Menschengeist sich darauf richtet. Dies bestätigt der Verf. wider Willen dadurch, dass er selbst den „Bewusstseinsdaten" einen verschiedenen Grad von Wirklichkeit zuschreibt, ähnlich wie schon

Anselm dem esse in intellectu einen Grad von Wirklichkeit zuschrieb, der durch das esse per se gesteigert werde. Interessant sind die 7 Scalen, die Leclair als Mittel vorschlägt, den vielfach verzweigten, vom Bewusstseinsrahmen umspannten „Gegebenheiten" (d. i. Objecten!) gerecht zu werden.

Die Abhandlung hat uns, die wir dem „transscendenten Vorurtheil" (S. 36) huldigen, nicht überzeugt. Uns scheint derjenige Monismus richtiger, welcher Sein und Denken als die verschiedenen Seiten desselben Wesens betrachtet.

Berlin. Frdr. Kirchner.

Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit von Prof. Dr. *Ludwig Büchner*. Darwinistische Schriften. Nr. 12. Leipzig, E. Günther's Verlag. 1882.

Die vorliegende Schrift, ein Beitrag zur Darwinistischen Lehre von der Vererbung, enthält zunächst einen historischen Abriss, aus welchem ersichtlich ist, dass besonders, wie natürlich, die Medicin die Vererbung in den Bereich ihrer Beobachtungen gezogen und Gesetze über ihre Wirksamkeit aufzustellen versucht hat. Der Verf. führt eine reiche Fülle von Belegen für die latente oder rückfällige Vererbung, den Atavismus, die ansteckende (d. h. V. durch Einfluss) und die homochrone Vererbung auf körperlichem Gebiete sowohl, wie auf geistigem auf, und es verdient der Zusammenhang, der sich zwischen jenen Gesetzen und den Geisteskrankheiten im Allgemeinen und den Eigenthümlichkeiten und Anlagen nicht nur einzelner Familien und Gesellschaftsklassen, sondern sogar ganzer Völker verfolgen lässt, jedenfalls mehr als privates Interesse. — Aus dem ferneren Inhalte des Buches, welcher besonders der Genie- und Instinktfrage, dem Moral- und Sittengesetze und dem Zusammenhange zwischen Instinkt und Willen dient, und sich am Schlusse mit dem Einflusse der Vererbung auf die geistige Entwicklung der Zukunft beschäftigt, heben wir nur einige Hauptfolgerungen hervor. Es gibt nach dem Verf. keine angeborenen Moralvorschriften, kein angeborenes Sittengesetz, sonst müssten wir ihnen bei den Wilden, selbst bei unseren Kindern begegnen. Aber es beruht das Sittengesetz auch nicht auf einem Vertrage, sondern es ist ein durch den Zwang der Umstände herbeigeführtes Naturgesetz. Deshalb ist auch die Freiheit des Willens beschränkt und zwar besonders durch den angeborenen Charakter und durch ererbte seelische Neigungen; hierzu tritt oft noch eine Modification durch besondere Lebensumstände. Die Handlungen lebender Wesen sind also bestimmt theils durch Zweckvorstellungen, theils durch den Antrieb angeborener oder ererbter Organisation. Ein interessanter Abschnitt ist schliesslich auch der über die intellectuelle Vererbung (von pag. 82 ab), der den Verf. zu einer Besprechung des Fortschritts und der Zukunft überhaupt führt. Darnach darf nicht das: „Ignoramus et ignorabimus", sondern muss das „Sciemus" oder das Häckel'sche „Impavidi progrediamur" unser Wahlspruch und für Jeden ein Antrieb sein, seine, im Vergleich zur Unendlichkeit allerdings

unbedeutende, für den allgemeinen Fortschritt der Weltentwicklung aber unentbehrliche Kraft zuversichtlich und unverdrossen einzusetzen.

Henniger.

Zwei Titanen, Prometheus und Faust. Ein Vortrag von Dr. *Christian Muff*. Halle, Reinh. Mühlmann. 1883. (53 S.) 8°.

Ein sehr lesenswerthes Schriftchen, in welchem mit vielem Verständniss die grossartige Behandlung des Prometheusmythus in der aeschyleischen Trilogie, aus der uns das mittlere Stück „der gefesselte Prometheus" erhalten ist, sowie die Goethe'sche Faustdichtung unter dem Gesichtspunkt des Titanenwesens beider Helden charakterisirt wird. Ob freilich, wie der Verfasser annimmt, im dritten Theile der Trilogie, dem befreiten Prometheus, Zeus mit wesentlich verändertem Charakter erscheine gegen früher, lässt sich sehr bezweifeln, und auch was von ihm zur Apologie des Goethe'schen Faust beigebracht wird, möchte Ref. nicht alles unterschreiben, indessen kann er sich mit dem Endurtheil desto mehr in Uebereinstimmung erklären. Dasselbe lautet: Der moderne Titane hat vor dem antiken dies voraus, dass er ein viel grösseres Gebiet, dass er das ganze Universum mit seinen Plänen und Thaten umspannt, und dass er die Tiefen der Menschenseele mit ihrem Hoffen und Wünschen, Lieben und Hassen, Zweifeln und Glauben viel besser, viel gründlicher kennt, dass er also in seiner Person und seinen Bestrebungen eine viel grössere Fülle von anziehenden und fesselnden Momenten bietet; es ist eben Faust, die Tragödie der neuen, wunderbar entwickelten Zeit. Aber auch der antike Titane, der Held des Aischylos, hat seine Vorzüge, und die liegen vor Allem in der Einfachheit und Klarheit des Problems, sowie in dem durchaus befriedigenden Abschluss. Der Aischyleische Prometheus endet mit einer Lösung des Conflikts, wie sie nicht schöner gedacht werden kann. Der starre Sinn der Gegner wird gebrochen, sie verlassen den früheren, in der Einseitigkeit unberechtigten Standpunkt und einen sich mit Wohlwollen und Verständniss zu dauerndem Frieden. Nicht so bei Goethe. Zwar wer mit H. Grimm in dem Evangelium der Erlösung des Menschen durch Thätigkeit etwas Hohes und Heiliges findet, und wer mit ihm meint, die volle Weisheit dieses Buches sei uns noch verschlossen und werde erst nach hundert oder tausend Jahren ganz gewürdigt werden, der wird Faust's Rettung für selbstverständlich erklären. Diejenigen dagegen, die sich wohl des sittlichen Aufschwungs freuen, den Faust nimmt, aber seine That doch nicht über Gebühr schätzen, die werden die Lösung nicht als gelungen bezeichnen können. Ich sagte vorher, es sei in gewissem Sinne eine erfreuliche Thatsache, dass er am Schlusse zu christlichem Leben seine Zuflucht genommen habe. Aber freilich, es ist das mehr ein Act der Verlegenheit, als innerer Nothwendigkeit. Der christliche Himmel, den er am Schluss vorführt, ist nur ein deus ex machina, nichts weiter, und er wird gewaltsam herbeigezogen, damit der Held selig werden kann. Das ist der schwächste Punkt an dem herrlichen Gedichte. Für den Faust, der mit souveräner Verachtung auf den geoffenbarten Gott herabsieht und

zuletzt im Schaffen seine Seligkeit findet, passt kein Himmel; oder sollte der Himmel beibehalten werden, so musste sich Faust ganz anders entwickeln, nämlich sich zu Gott hinwenden, mit Demuth aus seinen Händen die Gnade empfangen, und so seinen diesseitigen Bekehrungsprocess durchmachen. Diese Lösung, wie sie das Evangelium bietet, hat Goethe nicht gefunden; eine andere aber gibt es nicht; so kann das Stück in seinem speculativen Ergebniss keine Befriedigung gewähren. Das kann man sich klar machen, ohne deshalb von dem Riesenwerk gering zu denken oder Schaden zu befürchten; es bleibt auch in seiner Unfertigkeit um seines Problems und um seines titanischen Charakters willen das grösste Gedicht der deutschen Litteratur."

Jacob Schegk, Professor der Philosophie und Medicin. Ein Bild aus der Geschichte der Universität Tübingen im 16. Jahrhundert von *C. Sigwart.* (Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg. 1883. Nr. 5.) (15 S.) 8°.

Sigwart schildert Leben und Wirken des zur Zeit der Reformation an der Universität Tübingen thätigen und hochberühmten Aristotelikers Jacob Schegk (1511—1587), dessen Lebensabend durch theologische Zänkereien getrübt wurde. Von besonderem Verdienst ist die aufgestellte Liste der Schriften Schegk's; für die Geschichte der Philosophie wohl am wichtigsten erscheint dessen litterarische Fehde mit Petrus Ramus, gegen welchen Schegk die aristotelische Logik mit schwäbischer Derbheit in Schutz nahm. „In der Sache selbst", sagt Sigwart, „hat aber der Tübinger Philosoph ebenso unbestreitbar Recht, nicht bloss, wenn er den wahren Sinn der aristotelischen Lehre vertritt, sondern auch, wenn er ihr den Vorzug vor der zwar aus einem richtig empfundenen Bedürfniss entsprungenen, aber unreifen und confusen reformirten Logik gibt und seiner Wissenschaft eine höhere Aufgabe wahren will, als nur gut reden zu lehren."

Locke's Leitung des Verstandes. Uebersetzt und mit Einleitung herausgegeben von *Jürgen Bona Meyer.* Heidelberg, G. Weiss. 1883. (X, 94 S.) 8°. (Philosophische Bibliothek Heft 313.)

Locke's Conduct of Understanding ist eine von diesem nachgelassene, nicht ganz vollendete Schrift, welche zuerst im Jahre 1706 zusammen mit einigen anderen hinterlassenen Arbeiten desselben Autors erschien und ursprünglich bestimmt gewesen zu sein scheint, der vierten Auflage des grossen Werkes über den Verstand einverleibt zu werden, dieser aber nicht mitgegeben wurde, sei es, weil ihr Umfang zu gross geworden, sei es, weil der Verfasser damit noch nicht zu Ende gekommen war. Wir haben sie also als besondere Schrift vor uns und als solche hat sie Prof. Meyer nunmehr für die Philosophische Bibliothek übersetzt, welche dadurch eine werthvolle Erweiterung erfährt. In der Vorrede weist der Uebersetzer auf ähnliche Erscheinungen der neueren philosophischen Litteratur hin und vergleicht den Conduct Locke's passend mit Descartes' Ab-

handlung von der Methode und mit Spinoza's Tractatus de emendatione intellectus. „Descartes — so charakterisirt er treffend den Zweck und das gegenseitige Verhältniss dieser Schriften zu einander, — wird durch die Wahrnehmung der vielfachen Eitelkeit der Erkenntniss zur Frage gedrängt, was Wahrheit und Gewissheit ist; Spinoza aber fühlt sich wieder durch die Wahrnehmung der vielfachen Eitelkeit und Werthlosigkeit der Güter des Lebens zu der Frage getrieben, was gut ist und wie die Erkenntniss des Guten sicher erworben werden kann. Locke nun vereinigt gewissermassen beide Standpunkte der Betrachtung in Rücksicht auf ein in idealem Geiste geführtes gemeinnütziges Leben und sucht dem Problem der Besserung eine pädagogische Seite abzugewinnen, die offenbar für die angestellte Betrachtung besonders fruchtbar sein muss. Auch schliesst Locke sein Denkerleben gewissermassen mit dieser rückblickenden Betrachtung ab, während Descartes und Spinoza ihr Denkerleben mit solchen Betrachtungen einleiteten." Zwar ist Locke's in 45 Kapitel getheilte Schrift, welche man sich als eine populär gehaltene Anleitung zum vorurtheilsfreien Denken und Philosophiren vorzustellen hat, nachdem schon im vorigen Jahrhundert eine Version vorausgegangen war, in neuerer Zeit durch Bertha Leupold übersetzt worden, indessen soll diese letztere Arbeit nach dem Urtheile Prof. Meyer's zu frei und ungenau ausgefallen sein. Was die vorliegende Uebersetzung anbetrifft, so zeichnet sie sich nicht allein durch Treue und Zuverlässigkeit, sondern auch durch Sachverständniss und Gewandtheit des Ausdrucks aus.

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Metaphysik. Von Prof. Dr. *C. Gutberlet*. Separatabdruck aus „Natur und Offenbarung". Münster, Aschendorff. 1882. (134 S.) 8°.

Man kann diese in 10 Paragraphen zerfallenden, durch nicht geringen Scharfsinn ausgezeichneten Abhandlungen als einen sehr beachtenswerthen Versuch bezeichnen, die naturwissenschaftlichen, auf den Thatsachen beruhenden Annahmen über das Wesen der Kraft, also die Grundlagen der mechanischen Naturerkenntniss in ihre weiteren Consequenzen resp. Voraussetzungen zu entwickeln und dadurch mit der Metaphysik zu verknüpfen. Der Resultate, zu welchen der Verf. auf diese Weise gelangt, sind besonders folgende zwei: 1) Der Thatbestand der Welt, insbesondere die Verhältnisse unseres Sonnensystems fordern eine zeitliche Entstehung der Dinge, d. h. es kann keinen kraftbegabten Stoff von Ewigkeit her gegeben haben. 2) Es muss zur Erklärung des Thatbestandes der Welt ein übernatürliches Princip angenommen werden. Ref., welcher insbesondere mit dem zweiten dieser beiden Sätze einverstanden ist, kann doch nicht umhin, zu bemerken, dass er die sonstigen Auffassungen des Verf. nicht in allen Punkten theilt, namentlich den Begriff einer geistigen Kraft, wie ihn derselbe aufstellt, für sehr bedenklich hält.

Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. Von Dr. *Engelbert Lorenz Fischer.* Mainz, Fr. Kirchheim. 1883. (IX, 144 S.) 8°.

In dieser kleinen Schrift wird der Versuch gemacht, über die schwierigen Probleme der Biologie und Pflanzenpsychologie einiges Licht zu verbreiten. Das Resultat, zu dem der Verfasser gelangt, ist, dass allem Materiellen etwas Immaterielles als innerstes Wesen zu Grunde liegt, was von ihm denn auch für den pflanzlichen Organismus angenommen wird. Aber diese „Pflanzenseele" ist dem Verf. zufolge doch nicht etwa wie bei Aristoteles das Princip oder die eigentliche primäre Ursache der Organisation, weil er sie nicht als etwas Substantielles betrachtet. Er verlegt die erste Ursache der Organisation, d. h. der Bildung der Organismen, welche er vom Leben derselben scharf unterscheiden zu müssen erklärt, vielmehr in die Schöpferkraft Gottes und lässt nun den einmal gebildeten Organismus sich auf mechanischem Wege erhalten und fortpflanzen. Ref. gesteht, dem Verfasser, wenn er ihm auch sowohl in der Kritik der verschiedenen Theorien, als in der Unterscheidung der lebendigen Organismen von den unorganischen Körpern durchaus beipflichtet, hinsichtlich dieser Art der Seelentheorie nicht folgen zu können. Es wird Derjenige, welcher einmal einen Schöpfer als ersten Hervorbringer der Organismen annimmt, nicht umhinkönnen, sich diesen Schöpfer zugleich auch als allgegenwärtigen Fortbildner derselben zu denken, da das organische Leben seinen Erscheinungen nach doch unmöglich als auf bloss mechanische Weise vor sich gehend betrachtet werden kann.

Willenswelt und Weltwille. Studien und Ideen zu einer Weltanschauung von Dr. *Carl Peters.* Leipzig, F. A. Brockhaus. 1883. (XIV, 404 S.) 8°.

Das Werk besteht äusserlich gefasst aus drei Büchern, deren erstes „erkenntnisstheoretische Grundlegung", deren zweites „Kritik des Schopenhauerianismus" und deren drittes „Versuch eines willensphilosophischen Dualismus. Der Weltprocess als Ausgleich transscendentalen Gegensatzes" überschrieben ist. Der Verfasser legt in diesen „Studien und Ideen", wie er in der Vorrede bemerkt, dem gebildeten Publikum Deutschlands eine Reihe von Untersuchungen vor, welche trotz ihres scheinbar lockeren Zusammenhanges alle von einem einzigen Gedanken beherrscht und zusammengehalten werden, und drückt die Hoffnung aus, dass seine Arbeit in „die grosse nationale Bewegung der Gegenwart einzugreifen vermöge" und dass sie an ihrem Theil helfen werde, „die idealen Resultate unserer Geschichtsentwicklung in die am Horizonte der Zeiten immer erkennbarer sich emporhebende politische Vorherrschaft unseres Volkes mit hinüberzutragen". Ref. bedauert, diese Hoffnung des Herrn Verfassers nicht zu theilen, da er sich nicht zu überzeugen vermocht hat, dass die von dem Verf. vorgetragene Verbesserung des Schopenhauerianismus die Grundlage einer wissenschaftlich haltbaren Weltanschauung, welche die idealen Resultate unserer Geschichtsentwicklung enthält, bilden könne. Der Verf. hat zwar richtig erkannt, dass das Schopenhauer'sche Grundprinzip, der

Wille, nicht das leiste, was er leisten solle, die famose Selbstergründung der Natur, aber er bleibt nichtsdestoweniger dabei stehen, indem er jenem nur ein zweites Prinzip, den leeren Raum, hinzufügt und der Meinung ist, dass mit diesem Dualismus von Schopenhauerischem „Weltwillen" und „leerem Raum" die Welt und Alles, was darinnen ist, sich erklären lasse. Dr. Peters bewegt sich dabei durchaus im Kreise der Anschauungen des Schopenhauerianismus: ausser mit Schopenhauer selbst beschäftigt er sich noch mit Kant, aber wieder nur in der bekannten einseitigen Auffassung der „Welt als Wille und Vorstellung", sowie mit solchen Schriftstellern, welche mehr oder weniger als Satelliten der Schopenhauer'schen Richtung zu betrachten sind, Frauenstädt, Noiré, Bilharz, Bahnsen und von Hartmann. Die Kritik dieser ganzen Gruppe, zum Theil in Brief- oder Dialogform, füllt den grössten Theil — die beiden ersten Bücher — des Werkes, und auf der gewonnenen Grundlage gibt Dr. Peters dann im dritten Buche seinem eigenen Standpunkt einen mehr poetischen als logisch begründeten Ausdruck. Die Argumentation des Verf. ist kurz zusammengefasst diese: die Thatsache der Welt mit ihren Gegensätzen und Kämpfen, mit ihrem ganzen processuellen Verhalten weist darauf hin, dass nicht ein einziges absolutes Wesen darin zum Ausdruck gelangt. „Wenn es nichts gibt, als den einen allmächtigen Weltwillen, und er das All ausmacht, wie ist es dann möglich, dass dieses »All-eine« das Sein selbst nicht mit einem einzigen Schlage ausfüllt und erschöpft, sondern dass es vielmehr eine Stufenfolge von Entwicklungsphasen zu durchlaufen hat? Ist das Dasein ein Kampf, und ein Blick auf's Dasein beweist es bis zur Evidenz, wo ist denn da das zweite Princip, gegen welches gekämpft wird? Denn zu einem Kampfe gehören doch mindestens zwei! Hinter dem Weltall müssen wir ein einheitliches planendes und im Weltall sich selbst darstellendes Individuum annehmen — oder der teleologische Gedanke ist unhaltbar — ist dieses »All-eine« unendlich im Wollen und Können — wie ist dann dieser endliche Process möglich? — — Es bleibt eben ein ganz unlösbares Räthsel, wie dieses Dasein, der Schauplatz furchtbarsten Ringens auf allen Stufen, das Resultat eines in sich beschlossenen unendlichen Princips sein kann." Wir brauchen also nach dem Gedankengange des Verf. ein zweites Princip. Es musste dem „allmächtigen Willen" ein „zweites, nicht minder unendliches Princip gegenüber im Ringen" stehen, „mit dem es seine Vollkraft offenbarte". Da findet nun (nach der Vorstellung des Dr. Peters) der „absolute und in sich beschlossene Weltwille" sich gegenüber den „absoluten und auseinandergesprengten leeren Raum". „Dem unendlich Daseinsvollen steht das unendlich Daseinsleere entgegen; die unendliche Intensivität wird zur Entäusserung ihrer Vollkraft provocirt durch die unendliche Extensivität oder das absolut Active findet seinen Gegensatz am absolut Passiven." Aus diesem „transscendenten Widerspruch" entsteht nach Peters die Welt, daraus datirt auch „die Tragik, die das ganze Menschenleben wie ein Riss durchzieht". Durch dieses zweite Princip ist auch das Böse in die Welt gekommen, weil der Weltwille sich in Atome und Individualitäten auseinander zu legen gezwungen

wurde. Die Welt ist in einem ewigen Kreislauf begriffen, in dem jedes Einzelne eine Bestimmung und Aufgabe hat. Die Nothwendigkeit dieses Processes aber ist „begründet nicht im unbedingt freien Willen des Alleinen selbst, sondern in der absoluten Todesleere des ihm gegenüberstehenden grinsenden Nichts, das er auszufüllen bestrebt ist". — Solche Gedanken, wie die von Dr. Peters vorgetragenen, haben auf einer gewissen Stufe des Denkens ihre Berechtigung, aber dieselbe, man könnte sie die mythologische Stufe nennen, wie wir sie bei den Hellenen in der Zeit vor Thales und bei den alten Völkern des Ostens finden, und ihr dann wieder in der Völkermischung der ersten christlichen Jahrhunderte begegnen, liegt doch zu weit hinter uns, als dass wir Versuchen und Anläufen zu Neubildungen in dieser Richtung irgend welche wissenschaftliche Theilnahme schenken können. Der neudeutsche Leser, wenn er auch nur einige Besinnung hat, wird den Aufstellungen des Verf. gegenüber sogleich erstaunt fragen: Wie kann dann der Raum, welcher bei Gelegenheit der Besprechung Kant's im Sinne des transscendentalen Idealismus von Dr. Peters ausdrücklich als eine blosse Erkenntnissform aufgefasst worden war, hinterher im dritten Buche als ein wirklich gewordener Ringkämpfer auftreten, um sich mit dem absoluten Wesen herumzubalgen und die Welt entstehen zu machen? Wie kann ein „grinsendes Nichts" den „allmächtigen Willen" überhaupt in Bewegung setzen? Die Schopenhauer'sche Weltbildung findet ihr psychologisches Verständniss in der pessimistischen Grundstimmung ihres Urhebers, aber Dr. Peters ist gar nicht pessimistisch gesinnt und scheint die Welt, wenn er nicht auf seine Weise philosophirt, mit viel gesunderen Augen und nach achtungswertheren Gesichtspunkten, als sonst die Schopenhauerianer pflegen, anzuschauen. Warum in aller Welt huldigt er also dieser ebenso trostlosen als unwissenschaftlichen Richtung überhaupt? Ein verbitterter Pessimist mag sich das schöpferische Princip als blinden Willen oder sonst wie als ein Ungeheuer — monstrum horrendum, cui lumen adeptum — denken; sobald man aber von dem sittlichen Riesenkampf in der Welt und den Fortschritten der Menschheit redet, wie Dr. Peters, muss das aufhören. Wer ferner sich mit Kant beschäftigt hat, sollte doch darüber nicht länger zweifelhaft sein, dass ohnehin mit einem solchen allgemeinen Princip, mag man ihm eine Benennung und Fassung geben, welche man wolle, als Erklärungsmittel der Welt nichts anzufangen ist. Dass endlich aus mehr oder weniger willkürlichem Zusammenstellen phantastischer Vorstellungen kein werthvolles wissenschaftliches Product hervorgehe, sondern nur aus möglichst scharfen, sauberen Begriffsentwickelungen, die sich an unzweifelhafte und deutlich bestimmte Voraussetzungen knüpfen, ist nicht minder einleuchtend. C. S.

Ueber Lehre und Person Giordano Bruno's. 1—3. Von *H. v. Stein.* Internationale Monatsschrift. Bd. I. Heft 1—3. Januar—März. 1882. 8°.

Vielfach an die von C S. Barach in seinen Aufsätzen über Giordano Bruno (Vgl. Philos. Monatshefte Bd. XIII. 1877. p. 40 p. 179) hervorgehobenen Gesichtspunkte erinnernd, fasst der Verfasser oben angeführter

Artikel in der neuen, aus einem Kreise von Schopenhauerianern, wie es scheint, hervorgegangenen „internationalen Monatsschrift" den genialen italienischen Philosophen besonders nach dessen Eigenthümlichkeit als Dichter, Kämpfer und Helden auf, eine Betrachtungsart, welche an Bruno's Schrift degli eroici furori anknüpfend allerdings dessen Auftreten in Schrift und Thun scharf zu beleuchten geeignet ist. Aus der genannten Schrift werden denn auch längere Citate in wohlgelungener Uebersetzung mitgetheilt, was hervorgehoben zu werden verdient. Hat der Verfasser seinen „Helden" auch etwas stark idealisirt, wobei er die gewaltigen Schattenseiten des Mannes gänzlich übergeht, und bedient er sich auch einer auf die Dauer ermüdenden forcirt-geistreichen Darstellungsart, so liefern seine Artikel doch einen dankenswerthen Beitrag zur Charakteristik Bruno's, über den eine befriedigende Gesammtdarstellung, für welche das Buch von Bartholmess nicht gelten kann, auf Grund neuerer Untersuchungen erst H. Brunnhofer seitdem geliefert hat. C. S.

Vernunft als Christenthum. Von Dr. *Heinrich Romundt.* Leipzig, Veit u. Co. 1882. (IV, 134 S.) 8°.

Nach der Ansicht des Verfassers hat die Philosophie Kant's einen sicheren Grund zu einem „Neubau in Sitte und Glauben" gelegt, den er selbst weiter zu führen unternimmt, und zu dessen Ausführung er „auf thätige Theilnahme und Mitarbeit von Männern aus den einzelnen Gebieten des Wissens und Lebens rechnet, die sich von der Richtigkeit des mitgetheilten Planes haben überzeugen können". Was Ref. anbetrifft, so bedauert er seinerseits, an der Bauarbeit des Herrn Dr. Romundt nicht Theil nehmen zu können, da er sich von der Richtigkeit des von diesem aufgestellten Bauplanes eben nicht hat überzeugen können. Es ist ja wahr, dass, wie Lessing annahm, die Lehre des Christenthums erst, wenn sie zur Vernunftwahrheit ausgebildet sein wird, dem Menschengeschlecht zu wahrer Hülfe gereichen kann, und wahr ist auch, dass Dogmatik und Kirchenthum der Reform bedürfen, aber ob dies auf dem Wege des blossen Materialismus und des „reinen Gemeinsinnes", von dem der Verfasser redet, vor sich gehen müsse, erscheint denn doch mehr als zweifelhaft. Kant wenigstens, dessen „Plan" der Verfasser doch neu aufzunehmen und auszuführen verheisst, war anderer Meinung. Er nahm, wie jeder Leser der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" weiss, und Herr Romundt sollte dies Buch doch gelesen haben, wenn er Kant's Ansichten über das Christenthum weiter zu führen unternimmt —, zwischen dem Naturalismus und dem, was er Supranaturalismus nennt, eine mittlere Stellung ein, welche den „statutarischen Kirchenglauben" und die ihm zu Grunde liegende Annahme einer Möglichkeit göttlicher Offenbarung keineswegs verwirft. Aber es fragt sich davon abgesehen ferner, ob denn nun Alles, was in den drei Menschenaltern seit Kant's Buch in der Religionswissenschaft geleistet worden ist, so einfach ignorirt werden dürfe, wie der Verfasser vorzuhaben scheint. Da sind Leute wie z. B. Schleiermacher, Fichte, Schelling

und Hegel gekommen, deren jeder eine grosse Schule hinter sich hat — und diese Schulen erstrecken ihre Wirkung und Abzweigungen bis auf die Gegenwart. Es hat sich eine Religionswissenschaft gebildet, welche theils als Religionsphilosophie die Theorie, theils als Religionsgeschichte die historische Entfaltung der religiösen Idee in's Auge gefasst und immerhin schon recht schöne Resultate aufzuweisen hat. An diesen werden wir doch beim Ausbau des vernünftigen Christenthums nicht — einfach vorübergehen können, um zu Kant's kritisch längst überwundenem Religionsstandpunkt zurückzukehren, der zwar durch die siegreiche Bekämpfung des früheren Deismus sich ein grosses Verdienst erworben hat, aber eben als bloss kritisches Moment in der Entwicklungsgeschichte der Religionswissenschaft, schwerlich als das genügende Fundament eines Neubaues derselben wird benutzt werden können. G. S.

Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling. Eine Abhandlung von Dr. *Rudolf Willy*. Zürich, S. Höhr. 1883. (94 S.) 8°.

Wie Schopenhauer selbst gern seine Genialität und Originalität betonte, so lassen es sich auch dessen Anhänger angelegen sein, ihren Meister als einen solchen hinzustellen, der zwar von Hume und Kant ausgegangen sei, aber die noch unreifen Früchte der Lehren jener Beiden aus eigenen Mitteln selbstständig zur Reife gebracht habe. Dr. Willy nun hat sich in vorliegender Abhandlung die Aufgabe gestellt, das Verhältniss der Schopenhauer'schen Philosophie zu der Fichte's und Schelling's näher in Betracht zu ziehen, wobei er auch die von J. Frauenstädt aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass (Leipzig 1864) veröffentlichten Bemerkungen dieses Letzteren fördersam benutzt hat. Das Resultat ist der Nachweis, dass die Systeme Fichte's und Schelling's, besonders das Schelling's sich mit dem Schopenhauer's im Princip und in der Ausführung vielfach berühren und der Gegensatz zwischen Schopenhauer und den beiden Anderen viel mehr ein persönlicher, als sachlicher ist. Dies wird im Einzelnen so nachgewiesen, dass zuerst Schelling's, dann Fichte's Lehre mit der Schopenhauer's verglichen und, nachdem die „persönlichen Bestandtheile" des Schopenhauer'schen Urtheils über Schelling und Fichte' aufgewiesen sind, Schopenhauer's geschichtliche Stellung in's Auge gefasst und bestimmt wird. Der Verfasser hat die Vergleichungspunkte zwar scharf und richtig hervorgehoben, nur erregt es Verwunderung, dass er gerade die von ihm doch wiederholt erwähnte Abhandlung Schelling's über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften Bd. I. 1809), in der nach des Ref. Ansicht gerade die schlagendsten Vergleichungspunkte zwischen den Principienlehren beider Philosophen sich finden lassen, nicht ausdrücklich herbeigezogen hat. Auch wäre es wohl zur Uebersicht dienlicher gewesen, wenn der Verfasser seine Abhandlung mit dem begonnen hätte, womit er schliesst, nämlich mit der Erörterung des Verhältnisses aller drei Philosophen zu Kant, und dass er dann nicht zuerst Schelling, sondern erst Fichte mit Schopenhauer zusammengestellt

hätte. Indessen sind dies nur untergeordnete Punkte gegenüber der im Allgemeinen wohl gelungenen Vergleichung, welche den Wunsch erregt, dass der Verfasser, nachdem er einmal in die Genesis des Schopenhauer'schen Systems durch so eingehende Analyse eingedrungen ist, nun auch eine möglichst allgemein abschliessende Untersuchung darüber unternehmen und veröffentlichen möge. Das Verhältniss Schopenhauer's zu Kant ist ja durch Vorarbeiten schon so ziemlich festgestellt, weniger das zu Hume; das zum Buddhismus, den Schopenhauer nur ganz oberflächlich kannte und damals gründlicher kennen zu lernen auch nicht im Stande war, ist ebenso einfach, wie es als fundamental gelten muss. Uebrigens wird es hauptsächlich darauf ankommen, das allmälige Wachsen der Willensmetaphysik zu verfolgen, welche in der ersten Schrift, der vom Grunde, noch keineswegs fertig dasteht. Das Resultat seiner Vergleichung fasst der Verfasser am Schluss seiner Arbeit gut zusammen. C. S.

Die Philosophie des heiligen Augustinus. Von *J. Storz.* Freiburg i. Br., Herder. 1882. (VI, 260 S.) 8°.

Eine genügende Darstellung der Philosophie des grössten der lateinischen Kirchenväter Augustinus besitzen wir noch nicht, wenngleich Vorarbeiten und Detailforschungen dazu mehrfach vorhanden sind. Es war also ein sachgemässes Unternehmen, eine solche Gesammtdarstellung wenigstens zu versuchen, und man muss dem Verfasser das Zeugniss geben, dass er sich redlich bemüht hat, seinem Gegenstande, dessen grosse Schwierigkeiten er wohl erkannt hat und die überhaupt als vorhanden anerkannt werden müssen, nach Kräften gerecht zu werden. In vier Theilen handelt er denselben ab, wovon der erste das Princip der Augustinischen Philosophie behandelt, die drei anderen der Erkenntnisslehre, der Psychologie und der speculativen Theologie des Kirchenlehrers gewidmet sind. Der Verfasser ist mit Fleiss und insofern auch mit Gründlichkeit zu Werk gegangen, als er durchweg aus den Schriften des Augustin selbst geschöpft hat, aber es ist ihm nach des Ref. Ansicht doch nicht gelungen, ein ganz vollständiges Bild des grossen speculativen Theologen zu entwerfen. Besonders zwei Mängel treten aus seinem Buche, das sich sonst durch Fülle des Stoffes auszeichnet, hervor. Einmal hat der Verf. versäumt, die Anknüpfungspunkte gehörig darzulegen, durch die Augustinus mit der Wissenschaft seiner Zeit und Vorzeit zusammenhängt; und gerade das interessirt doch in hohem Masse, zu sehen, wie bei Augustin sich die Elemente griechisch-römischer Philosophie mit dem Christenthum amalgamiren; sodann hat er die ethische und geschichtsphilosophische Seite der augustinischen Speculation, wodurch sie gerade so einzig dasteht, lange nicht genug hervorgehoben. Nichtsdestoweniger muss die vorliegende Monographie als ein nicht zu unterschätzender Fortschritt in unserer Kenntniss eines der merkwürdigsten Denker der alten Kirche bezeichnet werden, so dass man dem Verfasser dafür aufrichtigen Dank zu wissen hat.

C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Masaryk, Th. Garrigue, D. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung.
Michalsky, O., Kants Kritik d. r. V. und Herders Metakritik.
Rau, Albr., Die Theorien der modernen Chemie. Heft III.
Haffner, Paul, Grundlinien der Geschichte der Philosophie.
Rothenbücher, A., Handbuch der Moral.
Koch, J. L. A., Erkenntnisstheoretische Untersuchungen.
Winter, Herm., Darlegung und Kritik der Locke'schen Lehre vom empirischen Ursprung der sittlichen Grundsätze.
Pressensé, Edm. v., Die Ursprünge. Deutsch v. E. Fabarius.
Götte, Alex., Ueber den Ursprung des Todes.
Windelband, W., Praeludien.
Liebmann, O., Die Klimax der Theorien.
Volkelt, Joh., Ueber die Möglichkeit der Metaphysik.
Secchi, Aug., Die Grösse der Schöpfung. A. d. Ital. v. C. Güttler. 3. Aufl.
Justus, J., Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft.
Wolff, H., Handbuch der Logik.
Derselbe, Wegweiser in das Studium der kantischen Philosophie.
Du Bois-Reymond, E., Friedrich II, Darwin u. Kopernikus, Die Humboldt-Denkmäler. 3 Reden.
Tilser, Fr., Kritische Bemerkungen z. Einführung in die Anfangsgründe der Géometrie descriptive. Heft 1.
Engel, Gust., Aesthetik der Tonkunst.
Merz, J. Th., Leibniz. (Knights Philosophical Classics for English readers.)
Stöhr, Ad., Analyse der reinen Naturwissenschaft Kants.
Praetorius, Em., De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis.
Goethe's Werke, Thl. 33. Naturwissenschaftliche Schriften, Bd. I. Herausgegeben v. Rud. Steiner.
Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung.
Ercole, Pasquale d', Il Teismo. Parte. I.
Loewy, Theod., Common Sensibles.
Notkers Schriften von P. Piper II, 2—3. III, 1—3.
Lippert, Jul., Allgem. Geschichte des Priesterthums. Bd. II.
Geigel, Al., Ueber Wissen und Glauben.
Frohschammer, J., Die Philosophie als Ideal, Wissenschaft und System.
Schuler, G. W., Der Pantheismus.
Robert, Friedr., Das Problem der höchsten Wissenschaft.
Darmesteter, James, Die Philosophie der Geschichte des jüdischen Volkes, übers. v. J. Singer.
Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Thl. III. Die Neuzeit. 6. Aufl. v. M. Heinze.
Siebeck, H., Geschichte der Psychologie. Thl. I. Abth. 2.
Natorp, F., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Bibliographie.

Böse, G., Die Elemente der Psychologie und Logik. 8. Leipzig, F. Brandstetter. n. 1 M. 20 Pf. — Cook, F. C., The origin of religion and language. 8. London, J. Murray. 15 sh. — Duboc, J., Gegen

den Strom. Gesammelte Aufsätze. 3. [Titel-] Ausg. 8. Hamburg, H. Grüning. n. 2 M., geb. n. 3 M. 50 Pf. — Spir, A., Gesammelte Schriften. 1. Bd. Denken und Wirklichkeit. 4. u. 5. Liefg. 8. Leipzig, J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. S. 182.] — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populär-wissenschaftliche Abhandlungen für Lehrer und gebildete Laien aller Stände. Hft. 7. 8. Bern, J. Dalp'sche Buchh. baar 50 Pf. [S. ob. S. 182.] — Jahresbericht der Section für Philosophie der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland für das Jahr 1883. gr. 8. Köln, J. P. Bachem. n. 1 M. 80 Pf. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1883. 4. Heft. October bis December. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 80 Pf. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 15. Bd. 1. u. 2. Heft gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. à n. 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. 7. Bd. Der Staat. 1. Abthlg. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 2 M. 10 Pf. [S. ob. S. 182.] — Cohn, L., Untersuchungen über die Quellen der Plato-Scholien. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 2 M. 40 Pf. — Giesing, F., De scholiis Platonicis quaestiones selectae. Pars 1. De Aeli Dionysi et Pausaniae atticistarum in scholiis fragmentis. gr. 8. Leipzig, G. Fock. n. 1 M. 20 Pf. — Novák, J. V., Platon und die Rhetorik. Eine philosophische Studie. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 2 M. 40 Pf. — Foerster, R., Dissertatio de translatione latina Physiognomonicorum quae feruntur Aristotelis. 4. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Hoyer, R., De Antiocho Ascalonita. gr. 8. Bonn, Behrendt. n. 1 M. 20 Pf. — Ciceronis, Marci Tullii, Cato major sive de senectute dialogus. Schul-Ausgabe von J. Ley. 8. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. n. 60 Pf. — Ciceronis, Marci Tullii, Tusculanarum disputationum ad M. Brutum libri V. Erklärt von G. Fischer. 1. Bdchn. 8. Aufl., besorgt von G. Sorof. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1 M. 50 Pf. — Seneca, L. A., Ausgewählte Schriften. (Universal-Bibliothek No. 1847—1849.) 16. Leipzig, Ph. Reclam junior. à n. 20 Pf., geb. n. 1 M. — Stobaei, Joannis anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae Rec. C. Wachsmuth. 2 Vol. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 18 M. (1. — 11 M. 2. — 7 M.) — Buchwald, G., Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena. gr. 8. Leipzig, J. Drescher's Verlag. n. 1 M. 50 Pf. — Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 5. Bd. J. G. Fichte und seine Vorgänger. 2. Aufl. gr. 8. München, F. Bassermann'sche Verlagsbuchhandlung. n. 16 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XIX. S. 121.] — Nitzsch, F., Luther und Aristoteles. Festschrift zum 400jährigen Geburtstage Luther's. gr. 8. Kiel, Lipsius und Tischer. n. 1 M. — Masaryk, Th. G., Dav. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik und Philosophie. gr. 8. Wien, C. Konegen. n. 80 Pf. — Stöhr, A., Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant's. gr. 8. Wien, Toeplitz u. Deutsche. n. 1 M. 60 Pf. — Neveling, W., Die religiöse Weltanschauung Goethe's. Ein Vortrag. gr. 8. Barmen, H. Klein. n. 75 Pf. — Nevinson, H., A sketch of Herder and his times. 8. London, Chapman and Halle. 14 sh.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Schmidt, F., Der moderne Materialismus. Dargestellt und kritisch beleuchtet. gr. 8. Greifswald, J. Abel. n. 1 M. 20 Pf. — Robert, F., Das Problem der höchsten Wissenschaft. Ein erster Versuch zur Einführung in eine neue Philosophie. gr. 8. Löbau in West-Preussen, R. Skrzeczek's Verlag. n. 50 Pf.

— Johann, Erzherzog, Einblicke in den Spiritismus. 8. Linz, F. J. Ebenhöch'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Scheleroff, Ueber vierdimensionale Wesen, ein Beitrag zur Aufklärung über den Spiritismus. 16. Wien, C. Teufen. n. 50 Pf.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. Geigel, A., Ueber Wissen und Glauben. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n. 2 M. — Haberland, M., Wie unterscheidet sich die Methode der Mathematik von der der Philosophie? 4. Neustrelitz, R. Jacoby. n. 80 Pf. — Keynes, J. N., Studies and exercises in formal logic. 8. London, Macmillan and Co. 10 sh. 6 d.

V. Zur Metaphysik. Lotze, H., Métaphysique. 8. Paris, F. Didot & Co. 8 fr.

VI. Zur Naturphilosophie. Wedl, C., Der Aberglaube und die Naturwissenschaften. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 50 Pf. — Duke of Argyll, the unity of nature. 8. London, A. Strahan. 16 sh. — Biese, A., Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. 2. Theil. Die Entwicklung des Naturgefühles bei den Römern. gr. 8. Kiel, Lipsius und Tischer, Verlags-Conto n. 4 M., cplt. n. 7 M. [S. ob. Bd. XVIII. S. 443.] — Perrier, E., La philosophie zoologique avant Darwin. 8. Paris, F. Alean. geb. 6 fr. — Tornier, G., Der Kampf mit der Nahrung. Ein Beitrag zum Darwinismus. gr. 8. Berlin, W. Issleib. n. 4 M.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Pardini, G., Influenza delle teorie filosofiche sulla civiltà e moralità italiana dal secole XVI. ai nostri giorni. 8. Mailand, Frat. Dumolari. 4 l. — Ebhardt, F., Der gute Ton in allen Lebenslagen. 2. Bd. Unserer Frauen Leben. 2. Aufl. Berlin, F. Ebhardt. n. 4 M. 50 Pf., geb. n. 6 M. — von Jagwitz, F., Völkerrecht und Naturrecht. Vortrag. gr. 8. Berlin, Liebel'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Ofner, J., Das Recht zu leben. 8. Wien, A. Hölder. n. 80 Pf.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 3. Bd. 3. u. 4. Heft. 4. Wien, A. Hölder. n. 8 M., cplt. n. 16 M. — de Nadaillac, Marquis, Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten mit besonderer Berücksichtigung der Urbewohner Amerikas. Herausgegeben von W. Schlösser und E. Seler. gr. 8. Stuttgart, F. Enke. n. 12 M. — Jaeger, G., Die Entdeckung der Seele. 3. Aufl. Liefg. 6. gr. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 2 M. [S. ob. S. 60.] — Coso, E. W., Beweise für die Existenz einer psychischen Kraft. Uebersetzt von G. K. Wittig, herausgegeben von A. N. Aksakow. gr. 8. Leipzig, O. Mutze. n. 2 M. — Briefe über die Unsterblichkeit der Seele mit einem Anhang merkwürdiger Träume, Ahnungen und Erscheinungen. 2. Aufl. 8. Leipzig, O. Mutze. n. 1 M. 50 Pf. — Glogau, G., Die Phantasie. Vortrag. 8. Halle, M. Niemeyer. n. 60 Pf. — Schulze, G., Ueber Seelenruhe, ihre Hindernisse und Hilfsmittel. Ein Beitrag zur praktischen Seelenlehre. Vortrag. gr. 8. Erfurt, H. Neumann. baar 50 Pf.

IX. Zur Religionsphilosophie. Duboc, J., Das Leben ohne Gott. Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus. 2. [Titel-]Ausg. 8. Hamburg, H. Grüning. n. 1 M. 50 Pf. — Hunt, J., Pantheism and christianity. 8. London, W. Ishister. 12 sh. 6 d. — Schuler, G. M., Der Pantheismus, gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. gr. 8. Würzburg, F. X. Buchner'sche Verlagshandlung. n. 2 M.

X. Zur Philosophie der Geschichte. Darmesteter, J., Die Philosophie der Geschichte des jüdischen Volkes, übersetzt von J. Singer. gr. 8. Wien, C. Konegen. n. 1 M.

XI. Zur Sprachphilosophie. Seemann, O. S., Ueber den Ursprung der Sprache. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 50 Pf. — Klaus, Das psycho-

logische Moment in der Sprache. gr. 8. Tübingen, Fues' Verlagsbuchhandlung. n. 50 Pf.

XII. Zur Aesthetik. Engel, G., Aesthetik der Tonkunst. gr. 8. Berlin. Besser'sche Buchhandlung. n. 8 M.

XIII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1883. 3. 4. Heft. Juli—December. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 80 Pf. — Wegweiser durch die pädagogische Literatur. 10. Jahr. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn, Verlags-Conto. pro cplt. n. 2 M. — Lindner, G. A., Allgemeine Erziehungslehre. 5. Aufl. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn. n. 2 M. — Reymar, E., Literarischer Wegweiser für Pädagogen. 1. Nachtrag. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 10 Pf. — Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. 6. Bd. 1. Abth. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 6 M. [S. ob. Bd. XIX S. 445.] — Sander, F., Lexikon der Pädagogik. Liefg. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. (Schluss.) Leipzig, Bibliographisches Institut. à n 50 Pf. [S. ob. S. 61.] — Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. 4. Liefg. Von der leiblichen und geistigen Entwickelung des Menschen. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 248]. — Lindner, G. A., Encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde. 2. u. 3. Aufl. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn, Verlags. Conto. n. 13 M. 20 Pf., geb. n. 15 M. 20 Pf. — Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. Lief. 19 bis 30. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 61.] — Niedergesäss, Handbuch der speciellen Methodik. Liefg. 10—22. 8. Wien, Pichler's Wittwe und Sohn, Verlags-Conto. à 50 Pf. — Kay, D., Education und educators. 8. London, Paul, French and Co. 7 sh. 6 d. — Giusti, G., Corso superiore di pedagogia. 16. Lanciano, Carabba. 1 l. 50 c. — De Nardi, Pedagogia generale. Parte II. Ser. 1. 8. Turin, Unione tip. editr. 6 l. — Pick, A., L'educazione moderna. 8. Turin, Paravia und Co. 2 l. 40 c. — Droese, A., Pädagogische Aufsätze. Bd. 2. gr. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. 1 M. 80 Pf. — Wendt, O., Pädagogisches Repetitorium. 2. Aufl. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 2 M. 40 Pf. — Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur. Herausgegeben von H. E. Stutzner. 13. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Leipzig, J. Klinkhardt. Halbjährlich n. 1 M. — Anzeiger, Pädagogischer, und deutsches Lehrer-Familien-Blatt. Red. von Koch-Conradi. 14. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Berlin, Deutsches Vakanzen-Bureau. pro cplt. n. 1 M. — Blätter, Christlich-pädagogische, für die österreichisch-ungarische Monarchie. Red.: J. Papholzer. 7. Jahrg. 1884. Nr. 1. gr. 8. Wien, L. Steckler. pro cplt. baar 4 M. — Blätter, Deutsche, für erziehenden Unterricht. Herausgegeben von F. Mann. 11. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Langensalza, F. Beyer und Söhne. Vierteljährlich n. 1. M. 60 Pf. — Blätter, Freie pädagogische. Herausgegeben von A. Ch. Jessen. 18. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn. Verlags-Conto. Vierteljährlich n. 2 M. 50 Pf. — Blätter. Pädagogische, für Lehrerbildung und Lehrerbildungsanstalten. Herausgegeben von C. Kehr. 1884. Nr. 1. gr. 8. Gotha, E. F. Thienemann. n. 2 M. — Blätter, Pommersche, für die Schule und ihre Freunde. Herausgegeben von Bethe, Königk, Schultz. 8. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Stettin, O. Brandner. Vierteljährlich n. 1 M. — Blätter, Rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg, fortgesetzt von W. Lange. Jahrg. 1884. 1. Heft. 8. Frankfurt a. M., M. Diesterweg. pro cplt. n. 1 M. — Centralblatt

für die gesammte Unterrichtsverwaltung in Preussen. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. u. 2. Heft. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 7 M. — Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausgegeben von C. Pilz. 41. Bd. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, E. Kempe. pro cplt. 2 M 25 Pf. — Erziehungsschule. Zeitschrift für Reform der Jugenderziehung in Schule und Haus. Red.: K. Barth. 4. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, G. Reichardt, Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. — Haus und Schule. Pädagogisches Zeitblatt. Herausgegeben von G. Spicker. 15. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1 u. 2. 4. Hannover, Cl. Meyer. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf. — Kirchen- und Schulblatt in Verbindung. Herausgegeben von E. B. Hesse und Th. Leidenfrost. 33. Jahrg. 1884. Nr. 1. 8. Weimar, Breslau. pro cplt. n. 4 M. — Kirchen- und Schulblatt, Sächsisches. Red.: Schenkel. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Leipzig, Dörffling und Franke. Halbjährlich n. 3 M. — Korrespondenzblatt des allgemeinen deutschen Schul-Vereins in Deutschland. Jahrg. 1883. Nr. 1—3. gr. 8. Berlin, M. Pasch. à 30 Pf. — Lehrer-Bibliothek, Deutsche Zeitschrift für Erleichterung der Amtsarbeit und beruflichen Fortbildung der Lehrer. 1. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. Heft. 12. Rathenow, A. Haase's Buchh. à Heft n. 60 Pf. — Lehrerbote, Der. Organ des Vereins der Lehrer und Schulfreunde in Znaim. Red.: F. Böhm. 13. Jahrg. 1884. Nr. 1—3. 4. Znaim, Fournier and Haberler. pro cplt. n. 4 M. — Lehrerzeitung, Allgemeine deutsche. Red.: M. Kleinert. 36. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, J. Klinckhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lehrer-Zeitung, Bayerische. Herausg.: F. W. Pfeiffer. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Fürth, J. Kohls Buchh. pro cplt. n. 5 M. — Lehrer-Zeitung, Schweizerische. Organ des schweizerischen Lehrer-Vereins. 29. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Frauenfeld, J. Huber. pro cplt. n. 5 M. 20 Pf. — Lehrer-Zeitung für Westfalen und die Rheinprovinz. Red.: G. Bruns. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. Fol. Minden, J. C. C. Bruns' Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. — Literaturblatt für katholische Erzieher. Red.: L. Auer. 15. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. pro cplt. 2 M. — Ministerialblatt für Kirchen- und Schulangelegenheiten im Königreich Bayern. Haupt-Register zu den Jahrgängen 1865—82. gr. 8. München, G. Franz'sche Hofbuchhandlung, Verlags-Conto. baar 2 M. — Monatsblätter, Evangelisch-lutherische, für Kirche, Schule und innere Mission im Lande Braunschweig. Herausgegeben von A. Schwarz. 4. Jahrg. 1884. (26 Nrn.) Nr. 1 u. 2. Wolfenbüttel, J. Zwissler. Halbjährlich n. 1 M. — Monatsblatt des liberalen Schulvereins Rheinlands und Westphalens. Herausgegeben von J. B. Meyer. 2. Jahrg. 1884. Nr. 1. gr. 8. Bonn, E. Strauss' Verlag. pro cplt. n. 3 M. — Monika. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Red.: L. Auer. 16. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 1 M. — Repertorium der Pädagogik. Begründet von F. X. Heindl, herausgegeben von J. B. Schubert. 38. Bd. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Ulm. J. Ebner'sche Buchh. pro cplt. n. 5 M. 40 Pf. — Schriften des liberalen Schulvereins Rheinlands und Westfalens. Nr. 7 u. 8. gr. 8. Bonn, E. Strauss' Verlag. à n. 1 M. 60 Pf. Inhalt: 7. Gesetzliche Bestimmungen, Ministerial-Erlasse und Regierungs-Verordnungen über die Lokal-Schulaufsicht in Preussen, insbesondere mit Rücksicht auf Rheinland und Westfalen. Zusammengestellt von J. B. Meyer. 8. Die Lokal-Schulaufsicht. Gutachten und Verhandlung. — Schul-Anzeiger für Mittelfranken. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Nürnberg, F. Korn'sche Buchh. pro cplt. n. 2 M. — Schularchiv, Schweize-

risches. Red.: A. Koller und O. Hunziker. 5. Bd. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli und Co., Verlag. pro cplt. n. 2 M. — Schulblatt, Evangelisch-lutherisches. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. 19. Jahrg. 1884. Nr. 1. gr. 8. St. Louis, Mo. (Dresden, H. J. Neumann). pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulblatt, Evangelisches, und deutsche Schulzeitung. Herausgegeben von F. W. Dörpfeld. 28. Bd. 1884. (18 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, Preussisches. Red.: P. Opitz. 6. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Danzig, F. Axt. Vierteljährlich baar 1 M. — Schulblatt für die Provinz Brandenburg, herausgegeben von Schumann. 49. Jahrg. 1884. 1. u. 2. Heft. gr. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben in Comm. pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulblatt der Provinz Sachsen. Herausgegeben von E. Lausch und E. Wiessner. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, H. E. Huch. Vierteljährlich n. 1 M. 15 Pf. — Schulblatt, Katholisches. 30. Jahrg. 1884. (8 Hefte.) 1. Heft. 8. Ober-Glogau, H. Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulblatt, Schlesisches. Herausgegeben vom schlesischen Landes-Lehrerverein. Red.: A. Meissner. 13. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Troppau, E. Zenker. pro cplt. baar 4 M. — Schulbote, Oesterreichischer. Zeitschrift für das Interesse des österreichischen Schulwesens. Red.: F. Frisch. 34. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, C. Pichler's Wittwe und Sohn, Verlags-Conto. Vierteljährlich n. 2 M. — Schulbote, Süddeutscher. Herausgegeben von F. Kübel. 48. Jahrg. 1884. 26 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart, J. F. Steinkopf. pro cplt. n. 4 M. — Schulfreund, Der. Eine Quartalschrift zur Förderung des Elementarschulwesens und der Jugenderziehung, begründet von H. Schmitz. Fortgesetzt von L. Kellner. 40. Jahrg. 1884. 8. Trier, F. Lintz'sche Buchh., Verlags-Conto. pro cplt. n. 3 M. — Schulgesetz-Sammlung, Deutsche. Red v. F. E. Keller. 13. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Berlin, F. E. Keller. Vierteljährlich n. 2 M. 25 Pf. — Schulmann, Der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausgegeben von A. Richter. 13. Bd. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, F. Brandstetter. pro cplt. n. 10 M. — Schulmann, Der deutsche. Red. v. F. E. Keller. 7. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Berlin, F. E. Keller. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulmann, Rheinischer. Evangelische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht in Schule und Haus. Herausgegeben von G. Schumann. und A. Bode. 2. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulpraxis, Deutsche. Wochenblatt für Praxis, Geschichte und Literatur der Erziehung und des Unterrichts. 4. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, E. Wunderlich. Vierteljährlich n. 1 M. 60 Pf. — Schulwochenblatt, Württembergisches. Red.: v. Burk. 36. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart, Chr. Belser'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 5 M. 30 Pf. — Schulzeitung, Badische. Red. von J. Goldschmidt. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Karlsruhe, J. J. Reiff. Vierteljährlich n. 1 M. — Schulzeitung, Deutsche. Red. von F. E. Keller. 14. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Berlin, F. E. Keller. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, Freie deutsche. 18. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. Schulzeitung, Neue deutsche. Herausgegeben von J. Wonnberger. 14. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. Fol. Berlin, S. Schwartz'sche Buchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, Frankfurter, Organ des Lehrer-Vereins zu Frankfurt a. M. und des Mittelrheinischen Lehrerbundes. Red.: E. Ries. 1. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Frankfurt a. M., A. Neumann. pro cplt. n. 5 M. — Schulzeitung, Hannoversche. Herausgegeben von H. Wanner. 20. Jahrg.

1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Helwing'sche Verlagsbuchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, Katholische. Red.: M. Gebele. 17. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. Halbjährlich n. 3 M. — Schulzeitung, Katholische, für Norddeutschland. 4. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, F. Goerlich's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Schulzeitung, Sächsische. Herausgegeben von Berthel, Heger, Lansky. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, J. Klinkhardt. Halbjährlich n. 4. M. — Schulzeitung, Schleswig-holsteinische. Eine pädagogische Wochenschrift. Red. von A. Stolley. 32. Jahrg. 1884. Nr. 1. 4. Flensburg, A. Westphalen. pro cplt. n. 6 M. — Schulzeitung, Allgemeine thüringische. 15. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Gera, Issleib und Rietschel. Vierteljährlich n. 2. M. — Studien, Pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. Jahrg. 1884. 1. Heft. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf. — Zeitschrift, Katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von J. Velten. 33. Jahrg. 1884. Lief. 1. gr. 8. Düsseldorf. J. Schwann'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 3. M. — von Stein, L., Die Verwaltungslehre. 6. Theil. Die innere Verwaltung. 2. Hauptgebiet, das Bildungswesen. 2. Theil. Das Bildungswesen des Mittelalters. Scholastik, Universitäten, Humanismus. 2. Aufl. gr. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung. n. 10 M. [S. ob. Bd. XIX S. 317.] — Bibliothek pädagogischer Klassiker, herausgegeben von F. Mann. Neue Ausgabe. Lief. 249—258. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. à n. 25 Pf. Inhalt 249—252: Isaak Iselin. Herausg. v. H. Göring. Lief. 9—12. 253—258. J. Locke. Uebers. von E. v. Sallwürk. Lief. 5—10. — Klassiker, Pädagogische. Herausg. von G. A. Lindner. 15. Bd. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn. n. 3 M., geb. n. 3 M. 50 Pf., elegant geb. n. 4 M. Inhalt: Dr. M. Luther's pädagogische Schriften. Herausg. von J. Ch. G. Schumann. [S. ob. Bd. XIX S. 509. Bd. XX S. 62.] — Heinemann, L., Luther als Pädagoge. 2. Abdruck. gr. 8. Braunschweig, Bruhn's Verlag. n. 1 M. — Seelmann, F., Luther als Lehrer und Erzieher. (Oeffentliche Vorträge zur Feier des 400jährigen Geburtstages Dr. M. Luther's gehalten in der Schloss- und Stadtkirche zu St. Marien zu Dessau IV.) 8. Dessau, P. Baumann's Verlag. n. 50 Pf. — Weitbrecht, G., Luther als Erzieher der Jugend. Ein Vortrag. 8. Stuttgart, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft. n. 20 Pf. — Locke's, J., Gedanken über Erziehung. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von E. v. Sallwürk. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n. 2 M. 50 Pf. — Kant, E., La pedagogia; con pretatione di Angelo Valdarnini. Roma. 16. l. 1,50. — Herbart's, J. F., Pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Bartholomäi. 1. Bd. 3. Aufl. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n. 2 M. 50 Pf. — Pestalozzi, H., Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk. 3. u. 4. Thl. 1., 2. u. 3. Liefg. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. à 60 Pf. — Krabbe, C. F., Pädagogische Erinnerungen. 8. Münster i. W., Aschendorff'sche Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Fussenecker, J. G., Pankratius, Bischof von Augsburg. Hauptmomente aus hochseiner Wirksamkeit namentlich für Erziehung und Unterricht. 8. Donauwörth, Buchhandlung des katholischen Erziehungsvereins. n. 1 M. — Pick, A., La educazione moderna. 8. Florenz, G. B. Paravia e Co. 2 l. 40 c. — Prescott, P., Moral education. 8. London, Hodder and Stonghton. 2 sh. 6 d. — Ladreyt, M. C., L'instruction publique en France. 18. Paris, J. Hetzel & Co. 3 fr. — Johann, Erzherzog, Drill oder Erziehung. Vortrag. gr. 8. Wien, L. W. Seidel und Sohn. n. 60 Pf. — Ders., 2. Abdr. Ebda. n. 60 Pf. — Ders, 3. Abdr. Ebda. n. 60 Pf. — Drill ist Anfang der Erziehung, daher Drill! Eine Entgegnung auf die

Schrift: Drill oder Erziehung? Von einem ehemaligen k. k. Offizier. gr. 8. Wien, H. Kirsch. n. 40 Pf. — Schmid, K. A., Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit. 1. Bd. Die vorchristliche Erziehung, bearbeitet von K. A. Schmid und G. Baur. Lex. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. n. 10 M. — Schorn, A., Geschichte der Pädagogik in Vorbildern und Bildern. 10. Aufl. von H. Reinecke. gr. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. n. 4 M. — Free, H., Die Pädagogik des Comenius. Theorie und Praxis des Unterrichts nach Comenius Grundsätzen mit besonderer Berücksichtigung des ersten Schuljahres. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. — Bettini, L., La scuola pratica secondo il metodo naturale. Parte 1. 16. Mailand, A. Trevisini. 2 l. 50 c. — Dörpfeld, F. W., Zwei dringliche Reformen im Real- und Sprachunterricht. 2. Aufl. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. n. 1 M. 20 Pf. — Wagner, H. F., Beiträge zur Geschichte der physischen Erziehung in Oesterreich 8. Salzburg, H. Dieter. n. 80 Pf. — Salzmann, Ch. G., Ameisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher. 2. Aufl. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Erinnerungen aus dem Leben Christian Gotthelf Salzmann's, des Gründers der Erziehungsanstalt Schnepfenthal. gr. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. geb. n. 2 M 25 Pf. — Ufer, Ch., Vorschule der Pädagogik Herbarts. 2. Aufl. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 20 Pf. — Deutschmann, E., Die Schul-Aera Falk. Ein Beitrag zur Schulgeschichte und Schulreform. 4. (Schluss-) Hft. gr. 8. Frankfurt a. M., A. Foesser Nachfolger. n. 3 M. — Weck, G., Rudolf Künstler. Aus dem Leben und Wirken eines deutschen Schulmanns. gr. 8. Berlin, Weidmann. n. 3 M. — Wiese, L, Pädagogische Ideale und Proteste. Ein Votum. gr. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben. n. 2 M. — Feigel, F. R., Ueber die Erziehung des Mannes. Eine Studie. 8. Wien, L. W. Seidel und Sohn. n. 2 M. 80 Pf. — Radestock, P., Die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung. Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung. 2. [Titel-] Ausg. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 1 M. — Bohm, H., Unsere Kinder in Haus und Schule. Blicke in die Praxis der Kinder-Schule. 3. [Titel-] Ausg. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 1 M. — Tischhauser, Ch., Pädagogische Winke für Haus und Schule. 3. Aufl. 8. Basel, F. Schneider. n. 1 M. 60 Pf., geb. n. 2 M. 40 Pf. — Freifrau v. Rosen, K., Die Kinder-Erziehung mit besonderer Rücksichtnahme auf die Charakterbildung. 8. Teschen, K. Prochaska's Hof-Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. 40 Pf. — Kindergarten, Bewahr-Anstalt und Elementar-Klasse. Herausg. v. F. Seidel. 25. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, A. Pichlers Wittwe und Sohn, Verlags-Conto. pro cplt. n. 4 M. — Kaiser, E., Grundriss der Erziehungslehre für Kleinkinderlehrerinnen. 8. Berlin, W. Schultze's Verlag. n. 70 Pf. — Baur, Die Frage der „Schulgärten". gr. 8. Tübingen, F. Fues, Verlagsbuchhandlung. n. 20 Pf. — Jahrbuch, Pädagogisches. Rundschau auf dem Gebiete des Volksschulwesens. Herausgegeben von J. Meyer. 1. Jahrg. 1882/83. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 4 M. 50 Pf. — Rein, W., A. Pickel und E. Scheller, Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbartischen Grundsätzen. III. Das 3. Schuljahr. 2. Aufl. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 2 M. 80 Pf. — Böhm, J., Die Disciplin der Volksschule. 2. Aufl. gr. 8. Nördlingen, C. H. Beck'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. 25 Pf. — Korrespondenz-Blatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. Herausgegeben von H. Bender und F. Ramsler. 31. Jahrg. 1884. Hft. 1 u. 2. gr. 8. Tübingen, F. Fues. pro cplt. n. 7 M. — Bisson, F. S., Our schools and colleges. Vol. II. London, Paul, Trench u. Co. 7 sh. 6 d. — Blätter für das bayerische

Gymnasialschulwesen. Red. v. A. Deuerling. 20. Bd. (10 Hefte). 1. u. 2. Hft. gr. 8. München, Lindauer'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 6 M. — Jahrbücher, Neue, für Philologie und Pädagogik. Herausgegeben von A. Fleckeisen und H. Masius. 129. u. 130. Bd. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. pro cplt. n. 30 M. — Dittmann, C., Das Realgymnasium. 2. Aufl. gr. 8. Stuttgart, C. Krabbe. n. 2 M. — Realschulen, Die, in Bayern und ihre Gegner. Ein Wort zum Schutze der Volksschulen. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, G. Böhme in Comm. n. 50 Pf. — Breitenstein, M., Zur Reform der Hochschulen in Oesterreich. 8. Wien, F. O. Sintenis. n. 1 M. — Schumann, J. Ch. G., Lehrbuch der Pädagogik. 1. Theil. 7. Aufl. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 4 M. 40 Pf., geb. n. 5 M — Weiss, K., Unsere Töchter und ihre Zukunft. Mädchen-Erziehungs-Buch. 3. Aufl. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 2 M. — Ueberschaer, A. G. M., Der Verkehr des Lehrers mit den vorgesetzten Behörden. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. Cart. n. 1 M. — Schmidt-Warneck, F., Die Volksseele und die politische Erziehung der Nation. gr. 8. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht. n. 9 M. — Verhandlungen der XVII. allgemeinen schleswig-holsteinischen Lehrerversammlung in Eckernförde vom 1.—3. August 1883. 8. Flensburg, A. Westphalen. n. 1 M. 50 Pf. — Meyer, B., Von der Wiege bis zur Schule an der Hand Frdr. Fröbels. 3. Aufl. 8. Berlin, E. Staude. n. 4 M., geb. n. 5 M. — Mittheilungen, Monatliche, des Vereins zur Erhaltung der evangelischen Volksschulen. Red.: H. Krieger. 6. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 8. Langenberg, J. Joost. pro cplt. n. 2 M. — Volksschulbote, Hannoverscher. 29. Jahrg. 1884. (26 Nrn.) Nr. 1. 8. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung. Vierteljährlich baar 70 Pf. — Volksschule, Die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. v. J. Ch. Laistner. Jahrg. 1884. (12 Hfte.) 1. Hft. 8. Stuttgart, K. Aue. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Volksschule, Die deutsche. 15. Jahrg. 1884. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Mehliss, H., Volksschulkunde. 3. Theil. Der Unterricht in der Volksschule. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 4 M. — Schulze, G., Grundriss der Volksschul-Pädagogik. 1. Theil. Geschichte der Volksschul-Pädagogik. 3. Aufl. 8. Rheydt, W. E. Langewiesche. n. 1 M. 20 Pf. — Böhm, J., Die Disciplin der Volksschule. 2. Aufl. 8. Nördlingen, C. H. Beck'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. 25 Pf. — Meyer, J. F., Reaktion und Volksschule. 30 Jahre preussischer Schulgeschichte. 1840—1870. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 60 Pf. — Blätter für höheres Schulwesen. Herausgegeben von F. Aly. 1. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Grüneberg i. Schl., F. Weiss Nachfolger, Verlag. Halbjährlich n. 3 M. — Gymnasium. Zeitschrift für Lehrer an Gymnasien und verwandten Unterrichts-Anstalten. Red. von M. Wetzel. 2. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Paderborn, F. Schöningh. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Herausgegeben von H. A. Weiske. 13. Jahrg. 1884. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund und Volkening. Vierteljährlich n. 2 M. — Karte über die Vertheilung der höheren Lehranstalten in Preussen im Jahre 1882. Herausgegeben vom königlich preussischen Ministerium der geistlichen etc. Angelegenheiten. 1 : 1,200,000. 2 Blatt Chromolith. Fol. Berlin, S. Schropp'sche Hof-Landkartenhandlung. n. 5 M. — Reglement für die Prüfungen der Candidaten des höheren Schulamts, nebst den Bestimmungen über das Probejahr. gr. 8. Berlin, Bessersche Buchhandlung. n. 60 Pf. — Verhandlungen der Direktoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussen seit dem J. 1879. 15. Bd. 4. Direktoren-Versammlung in der Provinz Sachsen. 1883. Lex. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 5 M.

— 16. Bd. 2. Direktoren-Versammlung der vereinigten Provinzen Ost- und Westpreussen. gr. 8. Ebda. n. 8 M. [S. ob. S. 62.] — Verhandlungen der zur Berathung über Fragen aus dem Gebiete des Mittelschulwesens im Grossherzogthum Baden von dem grossherzoglich badischen Oberschulrath im Juni 1883 einberufenen Versammlung sowie der im Anschluss an diese Versammlung abgehaltenen 3. badischen Direktorenkonferenz. gr. 8. Karlsruhe, G. Braun'sche Hofbuchhandlung. n. 1 M. 80 Pf. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausgegeben von H. Kern und H. J. Müller. 38. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 20 M. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Red.: W. v. Hartel, K. Schenkl. 35. Jahrg. 1884. (12 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. pro cplt. n. 24 M. — Christeller, E., Ueber unser Gymnasialwesen. 8. Leipzig, M. Friedrich. n. 1 M. — Pachtler, G. M., Die Reform unserer Gymnasien. gr. 8. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. n. 4 M. 80 Pf. — Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens, begründet von M. Strack. Fortgesetzt von L. Freytag und H. Böttger. 12. Jahrg. 1884. 1. Heft. gr. 8. Berlin, Friedberg und Mode. Halbjährlich n. 8 M. — Zeitschrift für das Realschulwesen. Herausgegeben von J. Kolbe, A. Bechtel und M. Kuhn. 9. Jahrg. 1884. 1. Hft. gr. 8. Wien, A. Hölder. pro cplt. n. 14 M. — Dillmann, C., Das Realgymnasium. 8. Stuttgart, C. Krabbe. n. 2 M. — Realschulen, Die, in Bayern und ihre Gegner. Ein Versuch zur Verständigung über die Realschulfrage. gr. 8. München, Ch. Kaiser. n. 1 M. 80 Pf. — Danker, O., Die Realgymnasien bezw. Realschulen I. O. und das Studium der neueren Sprachen. gr. 8. Kassel, F. Kessler. n. 1 M. — Conrad, J., Das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre. Statistische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung Preussens. (Sammlung nationalökonomischer und statistischer Abhandlungen des staatswissenschaftlichen Seminars zu Halle a. S., herausgegeben von J. Conrad. 3. Bd. 2. Heft.) gr. 8. Jena, G. Fischer. n. 6 M. — Grant, A., The story of the University of Edinburgh during its first three hundred years. 2 vols. 8. London, Longmans and Co. 36 sh. — Beansire, E., La liberté d'enseignement et l'université sous la troisième république. 8. Paris, Hachette & Co. 4 fr. — Studenten-Zeitung, Allgemeine deutsche. Herausgegeben von C. Küster. 4. Jahrg. 1884. Nr. 1. Fol. Berlin, E. Aschenfeld. Vierteljährlich 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. Herausgegeben von J. C. V. Hoffmann. 15. Jahrg. 1884. (8 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. pro cplt. n. 12 M. — Bildungs-Verein, Der. Centralblatt für das Fortbildungswesen in Deutschland. Begründet von F. Leibing. Red.: J. Lippert. 14. Jahrg. 1884. Nr. 1. Fol. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Vierteljährlich n. 1 M. — Bahnen, Neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauenvereins. Herausgegeben von L. Otto und A. Schmidt. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, M. Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus. Herausgegeben von R. Schornstein. 12. Jahrg. 1884. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. Halbjährlich n. 6 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristotelis quae feruntur Magna Moralia recogn. Susemihl. (Wochenschr. f. class. Philol. 6 v. Wallies; L. C. 11.)
Auffarth, Die platonische Ideenlehre. (Wochenschr. f. class. Philol. I, 7 v. Wagner.)
Bastian, A., Die naturwissenschaftliche Behandlungsweise der Psychologie. (Dtsche. Literaturztg. 7 v. H. Spitta.)
Berndt, Th., De ironia Menexeni Platonici. (Philol. Anz. 13, 12 v. Th. Becker.)
de Besson, Études sur les forces morales de la société contemporaine. Dtsche. Literaturztg. 7 v. O. Pfleiderer.)
Borelius, Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1 v. H. Ulrici.)
Carriere, Die Poesie. 2. Aufl. (L. C. 11.)
Caspari, O., H. Lotze. (Gegenw. 7; L. C. 9.)
Cohen, H., Das Princip der Infinitesimalmethode. (Dtsche. Literaturztg. 8 v. G. Cantor.)
Commentaria in Aristotelem Graeca vol. XXIII p. 1. 2. (Berliner Philol. Wochenschr. 8.)
Danker, O., Die Realgymnasien. (Dtsche. Literaturztg. 10 v. E. Koschwitz.)
Delff, H., Grundzüge der Entwickelungsgeschichte der Religion. (Dtsche. Literaturztg. 11 v. O. Pfleiderer.)
Drossbach, M., Ueber die scheinbaren und wirklichen Ursachen des Geschehens der Welt. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1 v. Schmid-Schwarzenberg.)
Fischer, K., Kritik der Kantischen Philosophie. (Nationalztg. 100 v. P. Nerrlich.)
Fröhlich, G., Die wissenschaftliche Pädagogik. (L. C. 7.)
Glogau, G., Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. 1. Theil. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1 v. L. Weis.)
Grimm, Fünfzehn Essays. 3. Folge. (L. C. 13.)
Grucker, Histoire des doctrines littéraires et esthétiques en Allemagne. (L. C. 13 v. M(ax) K(och).
Hamberger, J., Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1 v. Rabus.)
Hamberger, J., Erinnerungen aus meinem Leben. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1 v. Rabus.)
Harpf, A., Goethe's Erkenntnissprincip (Goethe Jahrb. V. S. 417 von L. Geiger).
Jacoby, H., Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik. (L. C. 13.)
Keller, J., Der Ursprung der Vernunft. (L. C. 8.)
Lazarus, Die Reize des Spiels. (Beil. z. Allg. Ztg. 22.)
Lipps, Th., Grundthatsachen des Seelenlebens. (Dtsche. Literaturztg. 6 v. Ebbinghaus.)
Mehring, G. v., Die Grundformen der Sophistik. (L. C. 8.)
Neudecker, Die eigentliche Hauptfrage im gegenwärtigen Mittelschulstreit. (Z. f. öst. Gymn. 1883, 12 v. R. Zimmermann.)
Obermann, J., Grundfragen der Logik. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. L. Müllner.)
Oelzelt-Newin, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. (L. C. 11.)
Ott, A., Critique de l'idéalisme et du criticisme. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. v. A. K(rohn.)
Pataelogicae Specimen Theophilo Eleuthero editum. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn.)

Pressensé, v., Die Ursprünge. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn.)
Rau, A., Ludwig Feuerbach's Philosophie. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn).
Ribbeck, O., Kolax. (L. C. 10.)
Schmidt, E., Lessing. Bd. 1. (L. C. 10.)
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. 1. 2. (Z. f. ö. Gymnasien 1883, 12 v. T. Wildauer.)
Schneider, G., Plato's Auffassung von der Bestimmung des Menschen. (Philol. Anz. 14, 2. 3.)
Schubring, F., Die Philosophie des Athenagoras. (Philol. Anz. 13, 12 v. H. v. Kleist.)
Schumann, G. E. Lessings Schuljahre. (L. C. 13.)
Schwartz, Prähistorisch-anthropologische Studien. (L. C. 12.)
Siebeck, Geschichte der Psychologie. Bd. 1. 2. Hälfte. (Gött. gel. Anz. 5 v. R. Eucken.)
Siebeck, Ueber Wesen und Zweck des wissenschaftlichen Studiums. (Z. f. Gymnasialwesen 2. 3 v. O. Frick.)
Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Thl. 3. 6. Aufl. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn); L. C. 12.)
Uphues, Das Wesen des Denkens nach Platon. (Philol. Anz. 13, 12 v. H. v. Kleist.)
Derselbe, Die Definition des Satzes nach den Platonischen Dialogen Kratylos, Theaetet, Sophistes. Ebda. von demselben.
Philosophische Vorträge, her. v. d. philos. Gesellschaft in Berlin. Heft 1. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn).
Wendt, G., Die Gymnasien und die öffentliche Meinung. (Z. f. Gymnasialwesen 2. 3 v. K. Kruse.)
Windelband, Präludien. (Dtsche. Lit.-Ztg. 9 v. G. Glogau.)
Wolff, J., Ueber den pädagogischen Werth des Platonischen und Mendelssohn'schen Phaedon. (Z. f. öst. Gymnasien 12 v. C. Zivoss.)
Wolff, Wegweiser f. d. Studium der Kantischen Philosophie. (L. C. 7.)
Wundt, Logik. Bd. 1. 2. (L. C. 8, Dtsche. Literaturztg. 10 v. Baumann.)
Zeller, Grundriss der Geschichte der Philosophie. (Z. f. Phil. u. philos. Krit. 1884, 1 v. A. K(rohn).

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. No. XXXIV. April 1884. H. Sidgwick, Green's Ethics. — W. James, What is an Emotion? — A. Binet, La Rectification des Illusions par l'appel aux Sens. — Edgeworth, The Philosophy of Chance. — Th. Whittaker, Giordano Bruno. — H. M. Stanley, Classification of the Sciences. — G. S. Stokes, Going back to Kant. — Prof. W. James, Absolutism and Empirism. — F. H. Bradley, Can a Man sin against Knowledge? — Critical Notices: T. Whittaker, Mental Evolution in Animals, Romanes. — J. Venn, Studies in Formal Logic, Keynes. — Grant Allen, Dynamic Sociology, Ward. — Burns-Gibson, Origin of Ideas II., Rosmini. — New Books. — Correspondence: O. H. Mitchell — J. Venn. — Miscellaneous.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière & Co. 1884. Nr. 3. A. Bertrand, Deux lois psychophysiologiques. — Guyau, L'Esthétique du vers moderne (fin). — G. Lechalas, Sur le mode d'action de la musique. — Analyses et comptes rendus: Leslie Stephen, The science of Ethics. — A. Réville, La

religion des peuples non civilisés. — Weber (J.), Les illusions musicales. — Cesca, Le teorie nativistiche e genetiche della localizzazione spaziale. — Ferrière, L'âme est la fonction du cerveau. — Revue bibliographique: L. Liard, Logique. — A. de Quatrefages, Hommes fossiles et hommes sauvages. — Bastian, Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie. — Der Buddhismus in seiner Psychologie. — Revue des périodiques étrangers: Rivista sperimentale di freniatria e di medicina legale. — Nr. 4. B. Perez, La logique de l'enfant (de trois a sept ans). — A. Binet, L'hallucination. I. Recherches théoriques. — J. Andrade, De l'abus du principe de la conservation de la force. — Revue générale: P. Tannery, Théorie de la connaissance mathématique: Cohen, Du Bois-Reymond, Kroman. — Analyses et comptes rendus: Maudsley, Body and Will. — E. de Pressensé, Les origines. — Lazarus, Ueber die Reize des Spieles. — Borgeaud, J. J. Rousseau's Religions Philosophie. — Ch. Huit, Les Voyages de Platon. — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Studien, herausgegeben von W. Wundt. — Variétés: De la suggestion dans le rêve, par M. Ch. Richet.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale dir. da Terenzio Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XIV. Vol. XXVIII. disp. 3ª. T. Mamiani, Filosofia estetica. Galleria nazionale d'arte moderna in Roma. — P. Ragnisco, La teleologia nella filosofia greca e moderna. — A. Macchia, Pensieri di filosofia. Lettera terza ad uno studente di Universita. — T. Ronconi, Lettera a Terenzio Mamiani intorno allo studio della filosofia in Londra. — T. Mamiani, Testamento d'un Metafisico. — Bibliografia. — I. David Peipers. — II. Ugo Balzoni. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazioni.

La Filosofia della scuole Italiane. Rivista bimestrale dir. da Terenzio Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XIV. Vol. XXIX. disp. 1ª. P. Ragnisco, La teleologia nella filosofia greca. — T. Mamiani, La morale di Socrate. — T. Mamiani, Testamento d'un metafisico. — R. Ronconi, Lettera a T. Mamiani intorno allo studio della filosofia in Londra. — A. Chiappelli, Sopra l'elegia di Aristotele ad Eudemo. — L. Ferri, Bibliografia. — I. — II. Emilio Ferrière. — III. Pasquale d'Ercole. — Recenti pubblicazioni.

Miscelle.

Der ordentliche Professor der Philosophie an der Universität zu Kiel Benno Erdmann ist in gleicher Eigenschaft an die Universität zu Breslau versetzt, die ausserordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität zu Halle A. Krohn und G. Glogau sind zu ordentlichen Professoren an der Universität zu Kiel ernannt, der ausserordentliche Professor der Philosophie H. Vaihinger ist in gleicher Eigenschaft von der Universität zu Strassburg an die zu Halle versetzt worden.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Sammelausgaben aus der Philosophischen Bibliothek.

Kant's sämmtliche Werke

(8 Bände und ein Supplement-Band).

Herausgegeben von **J. H. von Kirchmann.**

Preis 32 Mark.

Bei Bezug dieser **vollständigsten** und dabei doch **billigsten** Ausgabe auf einmal werden die **Erläuterungen** dazu, deren Einzelpreis M. 10,50 beträgt, gratis gegeben. — In soliden Halbfranz gebundene Exemplare (mit Erläuterungen 11 Bände) kosten pro Band 1 M. 20 Pf. mehr.

René Descartes' philosophische Werke.

Herausgegeben von **J. H. von Kirchmann.**

Preis 4,50 Mark.

Spinoza's sämmtliche Werke.

Uebersetzt und erläutert von

J. H. von Kirchmann und **C. Schaarschmidt.**

2 Bände. Preis 8 M. — In Halbfranz gebunden Preis 11 M.

Erläuterungen

zu

Spinoza's sämmtlichen Werken

von **J. H. von Kirchmann.**

In einem Bande. Preis 4 Mark.

Organon des Aristoteles.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

In einem Bande 6 M.

Erläuterungen

zu dem

Organon des Aristoteles

von

J. H. von Kirchmann.

In einem Bande 6 M.

Verlag von **R. Damköhler, Berlin N.**

A. Buttmann, Die Schicksalsidee in Schillers Braut v. Mess. und ihr innerer Zusammenhang mit der Gesch. der Menschheit.

M. 2. 50.

Durch jede Buchhandlung beziehbar.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien die VI. Auflage von

KANT,

Kritik der reinen Vernunft.

Herausgegeben, erläutert
und
mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen
von
J. H. von Kirchmann.

Preis brochirt 2 M. 40 Pf., in Ganzleinwand gebunden 3 M. 10 Pf

Der Herausgeber hat, wofür er seine Gründe in dem Vorwort zu I. Auflage vom September 1868 auseinandersetzt, die zweite Ausgabe von Kant's Kritik zu Grunde gelegt und die Abweichungen der ersten Ausgabe in Noten und Zusätzen beigefügt.

Die vorliegende VI Auflage zeichnet sich wiederum durch handliches Format, klaren Druck und weisses Papier aus.

Ueber

Kant's Philosophie

von

Robert Adamson, M. A.

Professor der Logik an Owen's College in Manchester.

Unter Mitwirkung des Verfassers
übersetzt von
C. Schaarschmidt.

Preis 3 Mark 50 Pfg.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

Historisch biographisches

Handwörterbuch

zur

Geschichte der Philosophie

bearbeitet von

Prof. Dr. **Ludwig Noack,**

Preis p. cplt. 18 Mark.

Auch in 12 Lieferungen à 1 Mark 50 Pf. zu beziehen.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

XX. Band.

VI. und VII. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

☞ Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 1 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft VI u. VII.

	Seite
Über das Verhältniss von Naturgesetz und Sittengesetz. Von *H. Siebeck*	321–341
Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburg's. Von *R. Eucken*	342–366
Über das Princip und die Kosmologie Anaximanders. (In Bezug auf J. Neuhaeuser, Anaximander Milesius etc.) Von *P. Natorp*	367–398
Über die Möglichkeit der Metaphysik. (In Bezug auf Volkelt's Vorlesung gleichen Titels.) Von dem Red.	398–407
Della Filosofia del Dritto per *D. Lioy.* Bespr. von *A. Lasson*	407–409
Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", bearb. von *O. Bardenhewer.* Bespr. v. d. Red.	410–412
The Development from Kant to Hegel etc. by *Andr. Seth.* Bespr. v. d. Red.	412–414
Isométrie par *Luc. Bays.* Angez. von *Rabus*	415–416
Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und Joh. Aug. Becker. Angez. v. d. Red.	416–417
Leibniz und Geulinx mit bes. Beziehung auf ihr Uhrengleichniss von *E. Pfleiderer.* Bespr. von *R. Eucken*	417–421
Grundriss der Geschichte der griech. Philosophie von *E. Zeller.* Angezeigt von d. Red.	421–422
Die positive Philosophie von Aug. Comte im Auszuge von J. Rig. Uebers. von *J. H. v. Kirchmann.* Bd. II. Angez. v. d. Red.	422–423
Leibniz und Geulinx. Notiz von *E. Pfleiderer*	423–424
Noch ein nothgedrungener Protest. Von der Redaction der Philos. Monatshefte gegen Dr. *Staudel*	424–425
Litteraturbericht. *Reiff, Fr.*, Das Gewissen, von d. Red.; *Du Prel, K.*, Entwickelungsgeschichte des Weltalls, von *L. Weis; Hume*, Eine Untersuchung über die Principien der Moral übers. von *Th. G. Masaryk*, v. d. Red.; *Lotze, H.*, Dictate über Logik u. s. w. von *H. v. Kleist; Masaryk, Th. G.*, Dav. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung, v. d. Red.; *Caspari, O.*, Hermann Lotze u. s. w. von *Fr. Kirchner; Brach, J.*, Der Hypnotismus, herausg. von *W. Preyer; Odzelt-Nowin, A.*, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme; *Fischer, E. L.*, Der sog. Lebensmagnetismus oder Hypnotismus, v. d. Red.; *Caparoli, Enr.*, La Nuova Scienza etc. Rivista etc.)	425–440
Neu eingegangene Schriften	440
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	441–446
Recensionen-Verzeichniss	446–448
Aus Zeitschriften	448

Ueber das Verhältniss von Naturgesetz und Sittengesetz*).

Von H. Siebeck.

Von dem Zeitpunkte an, in welchem im hellenischen Alterthume neben den naturwissenschaftlichen Problemen auch die moralischen Begriffe zu besonderen Gegenständen des philosophischen Denkens gemacht worden sind, hat über das Verhältniss und den Zusammenhang des Ethischen mit dem Physischen sich ein durchgehender und scharf bestimmter Gegensatz der Grundansichten lebendig erhalten. Diejenigen nämlich, welche die Begreiflichkeit der Welt nur in ihrer einheitlichen Entwickelung von unten auf zu finden vermögen, suchen das moralische Wollen und Handeln als ein nothwendiges Ergebniss der physischen und physiologischen Verhältnisse aufzuweisen. In dem Hervortreten sittlicher Ideen und constanter sittlicher Gesetzmässigkeiten erblicken sie die natürlichen Resultate des Gemeinschaftslebens, die sich mit Nothwendigkeit ergeben aus der Wechselwirkung der Individuen auf Grund einer Art von psychologischer Mechanik, deren hauptsächlich wirkende Factoren die Principien von Lust und Unlust sind. Die Welt des Gemüthes und des Willens, überhaupt das Moralische, ist hiernach nichts anderes als die oberste Stufe der Entwickelung des Naturlaufs und besitzt keine eigenartig bedingte Entstehungsweise, mithin auch keine specifischen Normen der Beurtheilung gegenüber dem Naturgeschehen.

Die entgegengesetzte Ansicht entspringt aus demjenigen Standpunkte, welcher die tiefste Bedeutung des natürlichen Geschehens in dem Dienste zu erkennen sucht, den es der

*) Akademische Antrittsvorlesung.

Verwirklichung metaphysischer Principien leistet. Ihr zufolge ist die Welt des Sittlichen von Haus aus übernatürlichen Ursprungs und tritt als eine eigenartige und unvergleichbare Beschaffenheit zu demjenigen hinzu, was im Menschen Resultat des organischen Naturprocesses ist. Das moralische Bewusstsein ist hiernach von Haus aus unabhängig und absolut selbstständig gegenüber unsrer physischen Natur und das menschliche Wesen erscheint sonach als eine Vereinigung des Entgegengesetzten, deren Grund sich jeder wissenschaftlichen Erklärung entzieht. Das Sittengesetz soll vom Naturgesetze toto coelo verschieden sein und das moralische Bewusstsein an der Unausweichlichkeit des letzteren nur den Widerhalt besitzen, an dem es seine Selbstständigkeit und Superiorität zu bewähren vermag. Erst in der neueren Philosophie hat der Versuch begonnen, den unergiebigen Streit der Gegensätze dadurch zu überwinden, dass man die Berechtigung ihrer gegenseitigen Ausschliesslichkeit selbst zum Gegenstande methodischer Untersuchung machte. Und die Aussicht auf ein Gelingen dieses Versuches ist um so mehr gestiegen, je mehr man dahin gelangte, das Problem auf denjenigen Boden zurückzuverlegen, aus welchem es im Anfange erwachsen ist, auf den Boden der erkenntnisstheoretischen Untersuchung. Die Frage über den Werth oder Unwerth der einen oder der andern Weltanschauung muss bis auf weiteres wenigstens zurücktreten hinter diejenige, welche im Grunde immer darunter verdeckt gelegen hat, die Frage nämlich von der Einheitlichkeit oder Verschiedenheit der für die bezeichneten Gebiete vorhandenen Erkenntnissquellen. Einen Beitrag zur Aufhellung des in diesem Sinne gestellten Problemes will ich in den folgenden Ausführungen zu geben versuchen, und zwar soll diese Erörterung in demjenigen Begriffe einsetzen, in welchem schon nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ein Berührungs-, wenn nicht gar ein Coincidenzpunkt der beiden entgegengesetzten Gebiete des Natürlichen und des Ethischen gegeben zu sein scheint; ich meine den Begriff des Gesetzes. Es fragt sich zunächst, wie, indem wir uns für berechtigt halten, hier von Naturgesetzen, dort von Sittengesetzen zu sprechen, wir überhaupt dazu

kommen, uns Gesetzmässigkeiten sowohl in dem Bereiche der Natur, wie auch in dem des Moralischen zum Bewusstsein zu bringen.

1.

Mit der zunehmenden Kenntniss der Naturgesetze hinsichtlich ihres allgemeinen Wesens und Zusammenhanges ist die Naturwissenschaft sich auch immer mehr des Unterschiedes bewusst geworden, welchen die beiden Arten von Gesetzlichkeit gegeneinander behaupten, die wir mit den Worten Naturgesetz und Sittengesetz bezeichnen. Das natürliche Sein und das ethische Sollen sind allem Anscheine nach so heterogene Begriffe, dass man von jener Seite her nicht mit Unrecht von einer unglücklichen Analogie gesprochen hat, die vermittelst des Ausdruckes „Gesetz" auf dieselben Anwendung finde. Die Veranlassungen dazu liegen andrerseits freilich nahe genug. Beide, das physikalische Gesetz wie der moralische Imperativ, kleiden sich in die hypothetische Form: Wenn A ist, so ist B, bezw. so soll B sein. Hauptsächlich aber: Der gewöhnliche Begriff des Gesetzes enthält die beiden Hauptvorstellungen, einerseits des Gebietenden, andrerseits der ausnahmslosen Gültigkeit. Diesen zweifachen Inhalt hat der Sprachgebrauch auf die beiden unterschiedenen Gebiete vertheilt: Die constanten allgemeinen Naturverhältnisse nennen wir Gesetze wegen ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die praktischen Voraussetzungen aber für das Bestehen sittlicher Gemeinschaften bezeichnen wir so wegen des Gebietenden, das ihrer Form eigenthümlich ist. Man erkennt nun schon aus dieser Angabe, dass die populären Motive für diese auch von der Wissenschaft angenommenen Bezeichnungen geringen Werth besitzen. Eine logische Berechtigung dafür, stetige Naturzusammenhänge mit Pflichtgeboten unter denselben Gattungsbegriff zu ordnen, scheint in der That nicht zu existiren. Mit weit grösserer Berechtigung dagegen lässt sich die Bedeutung des Gesetzesbegriffs auf die beiden Gebiete des natürlichen Geschehens und des geistigen Handelns in einer andern Beziehung gemeinsam zur Anwendung bringen, und zwar in einer solchen, die man bisher weniger in's Auge gefasst hat.

Zu dem Ausdrucke „Naturgesetz" hören wir von Seiten der Logik bekanntlich die Mahnung, nicht jede regelmässige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse, und wenn sie auch noch so ausnahmslos und stetig sich in der Erfahrung darstellte, um deswillen schon als ein Gesetz aufzufassen. Es gibt regelmässige Thatsachen und Gewohnheiten des Geschehens, die auf ein zu Grunde liegendes Gesetz, dessen Ausdruck erst noch zu finden ist, hinweisen können; an sich aber ist in ihnen das Gesetz selbst nicht enthalten. Der Wechsel von Tag und Nacht ist eine Regel, aber kein Gesetz; das Gesetz, auf dem er beruht, hat astronomischen Inhalt. Die Beschreibung des regelmässigen Wechsels von Ebbe und Fluth wird ein Gesetz erst dadurch, dass die wechselnden Phasen desselben auf eine constante Beziehung zwischen der Fluth und der Stellung des Mondes hin betrachtet werden. Mit dem Umstande, dass die früher angenommene Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten sich in vielen Fällen nicht bewährte, wusste die Naturforschung so lange nichts rechtes anzufangen, als die unleugbare Thatsache noch nicht durch die neuere Abstammungslehre auf ein Gesetz, d. h. auf ein bestimmtes, überall wirksames Verhältniss constanter Processe zurückgeführt war, aus denen sich jene Labilität der Species als eine nicht blos hier und da vorkommende, sondern allgemeine physiologische Nothwendigkeit herausstellte. In Kürze: Die Gleichzeitigkeit oder Aufeinanderfolge von Thatsachen erhält erst dann den Werth eines Gesetzes, wenn wir dazu ein zu Grunde liegendes constantes Verhältniss bestimmter Faktoren voraussetzen, in dem Sinne, dass nicht nur, wenn die eine gegeben ist, auch die andere eintreten muss, sondern dass, wenn eine bestimmte Differenz in der einen auftritt, auch eine bestimmte Modification des Geschehens in der andern zu erwarten ist. So zeigt sich als das wesentliche Verhältniss des Naturgesetzes die Eigenthümlichkeit der Function.

Aber gerade aus dieser bestimmtesten Einsicht in das Wesen des Naturgesetzes erschliesst sich uns sogleich die andere, dass in dem Gebiete der sittlichen und socialen Beziehungen etwas Analoges allerdings existirt. Es gibt mora-

lische Gesetzmässigkeiten in einem verwandten Sinne mit dem, wonach es physische gibt. Ich bezeichne mit diesem Ausdrucke, wie schon angedeutet, nicht mehr die Pflichtgebote, sondern ich meine Folgendes: Unsere ethischen Ueberzeugungen und Antriebe ruhen in allererster Linie auf der Anerkennung bestimmter allgemeiner Verhältnisse innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, die wir als fundamentale Thatsachen annehmen, auch abgesehen davon, dass wir aus ihnen noch specielle Ge- und Verbote für uns herleiten können. Es sind das die Ueberzeugungen, in denen sich das Bewusstsein einer sittlichen Weltordnung in bestimmten Sätzen von concreter Allgemeinheit zum Ausdrucke bringt; ethische Behauptungen, in welchen im Unterschiede von den Geboten das imperative „soll" durch das apodictische „muss" ersetzt worden ist. Ich rede hier von Annahmen wie die, dass Rechte und Pflichten in gegenseitiger Abhängigkeit von einander stehen; dass der Grad der Zurechnungsfähigkeit den entsprechenden Grad der Verantwortlichkeit bedingt; dass innerhalb der moralischen Welt die Idee der Vergeltung ihre Realisirung findet; dass das wahre Glück, kantisch zu reden, mit der Glückswürdigkeit zusammengeht u. s. w., Ueberzeugungen, die nicht nur in den ethischen Reflexionen der Denker, sondern auch in einer Menge volksthümlicher Sentenzen sich zu Tage legen. Diesen ethischen Inhalten fehlt auch der allgemeine Charakter desjenigen nicht, was wir bei dem Naturgesetze als die Eigenthümlichkeit der Function bezeichneten. Denn alle derartigen Sätze, die nicht Imperative, sondern Postulate sind, behaupten die Abhängigkeit eines Verhältnisses des Geschehens von einer bestimmten Art des Handelns in der Weise, dass, je mehr oder je weniger die letztere verwirklicht sei, dem entsprechend auch das erstere sich herausstellen werde. Ein grosser Unterschied freilich thut sich sofort zwischen den beiden Arten von Gesetzen auf, wenn man die beiderseitigen Weisen der Begründung mit einander vergleicht. Da erscheint im Gebiete des Naturwissens der exacte Beweis des Gesetzes durch Beobachtung und Experiment sowie durch empirische Bestätigungen der herangebrachten Hypothesen; eine zwingende Evidenz wird

erreicht durch die Möglichkeit quantitativer Messung und Zurückführung des allgemeinen Gesetzes auf den Ausdruck bestimmter Zahlverhältnisse. Auf der andern Seite, im Gebiete der Handlungen, dagegen hat man es zu thun mit einer Anzahl unbestimmt abgegrenzter Fälle, aus Erfahrungen hergeleitet, die häufig subjectiv ausgedeutet sind, ohne die Möglichkeit wissenschaftlicher Verification, in Betreff der Evidenz oft genug beeinträchtigt durch Instanzen, welche gerade das Gegentheil zu beweisen scheinen, ohne doch die Ueberzeugung von dem Werthe der ethischen Behauptung erschüttern zu können. Die Naturgesetze sind Gegenstände des Wissens; die Sittengesetze (in dem hier festgestellten Sinne) sind Gegenstände eines Glaubens und berühren sich gerade in diesem Umstande (worauf ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann) mit den Inhalten des religiösen Bewusstseins.

Dessen ungeachtet sind wir berechtigt zu sagen, dass die beiden Gattungen von Gesetzen auf der gleichen Art und Weise unsres Denkens beruhen und aus den gleichen Bedürfnissen desselben entspringen. Alle unsere Erkenntniss, die einfachste, wie die höchste, ist bedingt durch das Zusammenwirken eines gegebenen Bewusstseinsinhalts, welchen in der ursprünglichen Form die Empfindung ausmacht, mit einer synthetischen Thätigkeit des Denkens, durch welche die Menge der gegebenen Einzelheiten in bestimmter Weise aufeinander bezogen, combinirt, modificirt wird u. dgl. Ohne eine solche synthetische Thätigkeit des Verstandes wäre, wie namentlich Kant gezeigt hat, die Natur nicht das, was sie für uns ist, d. h. nicht Zusammenhang, nicht Erfahrung. Die Art, wie das Bewusstsein die gegebenen Erscheinungen aufeinander bezieht, d. h. wie es in denselben Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit erkennt, ist begründet auf den Arten von synthetischer Bethätigung, die von Haus aus in seinem Wesen gelegen sind und die es an den gegebenen Stoff der Empfindungswelt heranbringt. Das Bewusstsein besitzt die Fähigkeit, einzelne Merkmale an den Dingen zu unterscheiden und dasjenige, was in der Natur untrennbar verschmolzen und gleichzeitig ist, successiv aufzufassen, das Gemeinsame von dem Verschiedenen zu trennen und diese Auffassung in

Urtheilen als Verbindungen von Subject und Prädicat auszudrücken u. dgl. Ohne diese Eigenthümlichkeiten, welche in dem Wesen des auffassenden Bewusstseins liegen, gäbe es für uns auch innerhalb der Natur keine Gesetzmässigkeit und somit keine Erfahrung. Die Erkenntniss und der Inhalt der Naturgesetze ist bedingt oder wenigstens wesentlich mitbedingt durch die synthetische Thätigkeit, welche wir auf Grund der Beschaffenheit des Bewusstseins an den gegebenen Stoff (die Empfindungen) heranbringen.

Dazu kommt noch ein Zweites. Zufolge derselben Beschaffenheit, oder, wie wir auch sagen können, gemäss der Natur des Verstandes ist die Beziehung, die wir auf diese Weise in die gegebene Vielheit der Eindrücke hineinlegen, eine unausbleibliche und eine unausweichliche, sobald das Thatsachenmaterial sich in bestimmter Weise als zu dieser Auffassung geeignet darbietet. In diesem Umstande beruht die Ueberzeugung von der Ausnahmslosigkeit und nothwendigen Allgemeinheit, die wir dem erkannten Inhalte der Naturgesetze beilegen. Die Ueberzeugung von dieser Ausnahmslosigkeit entsteht uns für irgend ein Gesetz doch am Ende nicht ausschliesslich aus der grösseren oder kleineren Anzahl der Fälle, für die es bewiesen ist; denn diese wird gegenüber der Menge von noch möglichen Fällen, an denen es zu probiren wäre, fast immer als eine verschwindend kleine gefasst werden können. Durch vollständige Induction im strengen Sinne des Wortes ist noch nie ein Naturgesetz bewiesen worden. Sondern das Gegebensein bestimmter Bedingungen hinsichtlich der Verhältnisse des vorliegenden Empfindungsstoffes zwingt den Verstand zur Vollziehung derjenigen Art von Anschauung (Synthesis), in welcher die Anerkennung der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes besteht, selbst dann, wenn dasselbe nur in einem einzigen Falle evident dargestellt ist.

Ganz dasselbe finden wir aber auch bei den allgemeinen Gesetzmässigkeiten auf ethischem Gebiete. Dass z. B. der Zusammenhang bestimmter Handlungen mit den für den Thäter daraus fliessenden Folgen in einer Art von proportionalem Verhältnisse stehe und der Ertrag von Wohl oder

Wehe, der dadurch einem anderen oder der Gesammtheit zuwächst, auf denselben in irgend einer Form zurückfallen müsse, — dass absolute Werthe innerhalb des Gemeinschaftslebens sich früher oder später doch verwirklichen, — diese und andere Ueberzeugungen sind Inhalte, denen die empirische Bestätigung, die sie zuweilen in bestimmten Fällen des Weltlaufs zu erhalten scheinen, niemals für sich allein eine genügende Beweiskraft gewesen sein würde. Sie erhalten sie für das allgemeine moralische Bewusstsein erst durch drei Umstände, die rein aus der synthetischen Bearbeitung hervorgehen, welcher die Ereignisse des socialen Weltlaufs von Seiten des erkennenden Bewusstseins unterliegen. Die einzelnen Ereignisse desselben nämlich werden im Sinne bestimmter ethischer Werthvorstellungen interpretirt. Die anscheinend das Gegentheil beweisenden Instanzen (z. B. dass oft das Unrecht scheinbar belohnt wird) werden entweder ignorirt oder für einen Schein erklärt, der einer tieferen Einsicht in den thatsächlichen Zusammenhang würde weichen müssen, oder die Ausgleichung, die in der Gegenwart ausbleibt, wird von der Zukunft erwartet. Drittens aber (was für unsern Zweck am Wichtigsten ist) ein Factum (B), welches der Beobachtung oft gar keinen directen historischen Causalzusammenhang mit einem andern Factum (A) darbietet, wird auf Grund des Umstandes, dass es sich, rein inhaltlich genommen, als eine Compensation oder sonstwie zu denkende Ausgleichung mit A darstellt, durch unser beziehendes Denken mit letzterem in eine solche Verbindung gebracht, dass ein nothwendiger moralischer Zusammenhang zwischen beiden wenigstens unbedingt vorausgesetzt, untergelegt wird. Ja das moralische Bewusstsein unterstellt gleich dem religiösen einen solchen Zusammenhang in der Regel um so bestimmter, je weniger die offenkundigen Thatsachen ihn hervortreten lassen. Es besteht also auch auf dieser Seite für den Verstand eine ursprüngliche Nöthigung oder wenigstens Neigung, gesetzmässige, functionelle Abhängigkeiten in die gegebenen Ereignisse hineinzulegen und dieselben aus seiner eigenen Natur heraus mit dem Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit auszustatten.

Eine dritte bedeutungsvolle Gemeinsamkeit hinsichtlich der Art, wie wir in den beiden Gebieten des Natürlichen und des Ethischen allgemeine Erkenntnisse besitzen, liegt endlich, wie ich glaube, in Folgendem: Zur Anerkennung eines Naturgesetzes würde uns weder ein bezüglicher Fall noch eine ganze Anzahl derselben je Veranlassung geben, wenn wir nicht die Voraussetzung über das Wesen der Natur mitbrächten, die aussagt, dass die Natur unter bestimmten gegebenen Bedingungen immer dieselben bestimmten Folgen auftreten lässt, m. a. W., wenn uns nicht die Ueberzeugung von der Constanz der Natur in Betreff ihrer Wirkungsweisen innewohnte. Wir gewinnen dieselbe scheinbar allerdings erst aus dem Umstande, dass wir immer und immer wieder auf bestimmte Ursachen dieselben bestimmten Wirkungen und aus bestimmten Modificationen jener Ursachen immer und immer dieselben Modificationen dieser Wirkungen eintreten sehen. In Wahrheit aber erwerben wir damit nicht eigentlich eine neue Erkenntniss, sondern nur eine Bestätigung desjenigen, was bewusst oder unbewusst schon vor der ersten Beobachtung eines Naturdinges und vor dem ersten angestellten Versuche in uns lebendig war: der Ueberzeugung von der Beständigkeit der Natur hinsichtlich der Arten ihres Wirkens. Denn ohne diese Voraussetzung schon zu besitzen, hätten wir überhaupt keinen ersten Schritt zum Zwecke concreter Naturerforschung thun mögen. Der Glaube an die Möglichkeit, auf diesem Gebiete etwas constatiren zu können, hängt ab von dem Glauben an die Constanz der Naturkräfte. Der letztere hat sich im Verlaufe der menschheitlichen Entwickelung zwar, wie alles andere, auch erst allmälig herausgebildet, wirkt aber da, wo man überhaupt dahin gelangt ist, den Begriff des Naturgesetzes zu fassen und zu verwerthen, als ein apriorischer Factor der erfahrungsmässigen Erkenntniss.

Die Voraussetzung nun, dass eine solche Constanz der Causalverbindungen das betreffende Gebiet beherrsche, liegt auch unserm ethischen Erkenntnissstreben zu Grunde. Die moralischen Erkenntnissinhalte besitzen und behaupten wir unter der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung,

die sich gründet auf die bewusste oder unbewusste Ueberzeugung von dem Bestehen der ethischen Werthe und der mit diesen gesetzten oder durch sie bedingten Zusammenhänge des Geschehens. Ja wir berufen uns, sobald der innerste Kern dieses Glaubens an die moralische Weltordnung in uns angeregt wird, mit um so grösserem Nachdruck auf die Unausweichlichkeit des moralischen Zusammenhangs innerhalb des Geschehens, je weniger wir oft in der Lage sind, für zwei oder mehrere von uns in ethische Verknüpfung gebrachte Ereignisse oder Schicksale den eigentlichen Causalzusammenhang zu demonstriren. Auch auf ethischem Gebiete würden wir überhaupt keinen Versuch der moralischen Beurtheilung und Werthschätzung je angestellt haben, wenn uns nicht die Ueberzeugung leitete, dass dieses Gebiet zufolge jener zu Grunde liegenden Festigkeit seiner Gesetze und allgemeinen Ordnung uns dazu befähigt und berechtigt. Auch diese Ueberzeugung ist, wie ich meine, kein von allem Anfange schon in der menschlichen Natur wirkendes Element, sondern von der Menschheit im Verlaufe der culturhistorischen Entwickelung erst herausgebildet und erworben, wirkt aber, nachdem dies geschehen ist, als ein unverlierbarer fundamentaler Faktor innerhalb des moralischen Bewusstseins im Sinne eines Apriori.

Was ich soeben als die Constanz der natürlichen wie der moralischen Ordnung bezeichnet habe, ist übrigens nur ein abgekürzter Ausdruck für eine Beschaffenheit, welche wir dem inneren Zusammenhange in jedem der beiden Gebiete zuzuschreiben nicht umhin können. Obgleich uns immer nur bestimmte Theile der Natur gegeben sind und alle menschliche Naturerkenntniss nie das Ganze derselben als einheitlich Umfassbares zum Gegenstande haben wird, so setzen wir doch die Natur als ein in sich geschlossenes Ganzes voraus und denken das letztere als ein in seinen Theilen sich gegenseitig tragendes und zusammenschliessendes System von causalen Beziehungen und von Kräften, welches jedem Theilgeschehen innerhalb desselben seine bestimmte Stelle und Wirkungsweise mit mechanischer Nothwendigkeit anweist. Diese Vorstellung von der Natur, deren Ausbildung nament-

lich der Philosophie des Aristoteles, deren Erneuerung der Philosophie der Renaissance zuzuschreiben ist, und die von dorther bis vor Kurzem mehr eine zwischen poetischer und philosophischer Auffassung schwankende Idee war, hat jetzt ihre fachwissenschaftliche Ausprägung und methodische Feststellung gefunden in dem Satze von der Erhaltung der Energie. Für das moralische Gebiet aber wirkt in analoger Weise die Voraussetzung, dass die Summe der einzelnen Willensakte, wie sie anscheinend zufällig von hier und von da sich zusammenfinden und beeinflussen, nicht umhin kann, bestimmte Enderfolge zu haben, die sowohl für den Einzelnen wie für die Gesammtheit als Ganzes die Veranlassung abgeben, das dagewesene einzelne Wollen in dem Lichte einer moralischen Werthschätzung zu erblicken. Wie in der Natur keine Kraftwirkung als bedeutungslos gilt für das Ganze, so ist in der moralischen Welt kein Willensentschluss gleichgültig innerhalb und angesichts der moralischen Verbindlichkeit, welche für das Individuum auf Grund der Gemeinschaft besteht*).

In dem Vorstehenden glaube ich gezeigt zu haben, dass es im Wesentlichen dieselben Erkenntnissfunctionen sind, aus denen für uns die Anerkennung von Gesetzmässigkeiten sowohl im Natur- wie im sittlichen Gebiete hervorgeht. Die subjectiven Erkenntnisskräfte, mittelst deren wir die Zusammenhänge der moralischen Weltordnung erfassen, sind keine andern als diejenigen, welche uns die Ordnungen der natürlichen Welt erschliessen. In jedem der beiden Gebiete erkennt die Vernunft (an verschiedenem Materiale) die dort waltenden Gesetzmässigkeiten dadurch dass sie die in ihr liegende synthetische, d. h. Beziehungen setzende Thätigkeit auf sie zur Anwendung bringt. Von dieser Seite her angesehen, ist somit das Ethische kein Antipode des Natürlichen.

---

*) Vgl. Goethe:

„Hat man das Gute dir erwidert?"
Mein Pfeil flog ab, sehr schön befiedert.
Der ganze Himmel stand ihm offen:
Er hat wohl irgendwo getroffen.

Nur in einer Beziehung besteht für die Art, wie das Bewusstsein die natürliche und die ethische Gesetzmässigkeit sich vergegenwärtigt, ein Unterschied, und zwar ein solcher, mit dessen Betrachtung sich zugleich die andere Seite unseres Problems vor uns aufschliesst, die Frage nämlich, wie das Verhältniss zwischen den beiden Gebieten des Physischen einerseits und des Moralischen andererseits in objectiver Beziehung zu fassen sei.

2.

An die Gesetzmässigkeit innerhalb des Naturgebietes legen wir nicht den Massstab ethischer Werthschätzung. Die constanten Beziehungen hingegen innerhalb des Moralischen, wie z. B. das Verhältniss zwischen der Art des Handelns und der für dasselbe vorausgesetzten Vergeltung begleiten wir mit der Vorstellung eines absoluten Werthes, die da sagt, dass hier nicht bloss ein Seiendes vorliegt, sondern etwas was da sein soll; etwas, dessen Nichtsein nicht bloss eine Lücke im Bereiche der Wirklichkeit ausmachen, sondern eine Inferiorität derselben bedingen würde. Die praktischen Regeln, die wir aus den Naturgesetzen ableiten, tragen daher lediglich den Charakter des Nützlichen oder des Nothwendigen im Sinne des Unumgänglichen; die Vorschriften für das Handeln dagegen, die uns durch die bestehenden Zusammenhänge und Gesetzmässigkeiten im moralischen Gebiete vorgeschrieben werden, erheben den Anspruch auf Realisirung von Werthen, welche gegenüber aller Rücksicht auf Nutzen oder Schaden sich gleich bleiben. Die Pflichtgebote sind im Wesentlichen nichts anderes als die Zumuthungen an das concrete Handeln, dem thatsächlichen Bestehen jener unbedingt werthvollen ethischen Thatsächlichkeiten und gesetzmässigen Zusammenhänge Rechnung zu tragen, d. h. Aufforderungen, die theoretische Unterscheidung absoluter und relativer Werthe auch praktisch zu vollziehen.

Die Frage nun, woher den ethischen Verhältnissen der Zusatz dieser eigenthümlichen Werthvorstellung stamme, erhält ihre nächste Antwort rein thatsächlich aus dem Umstande, dass es sich auf der einen Seite um Beziehungen zwischen unpersönlichen Naturdingen und Naturkräften, auf der

andern dagegen um Beziehungen wollender und selbstbewusster Wesen handelt. Die Naturordnung besteht zwischen Dingen; die moralische Weltordnung gilt für Persönlichkeiten. Weiter aber fragt es sich nun, worin es liegt, dass das Bezogensein auf Persönlichkeiten den moralischen Realitäten den bezeichneten Vorzug hinsichtlich des Werthes einbringt. Der Einblick in den Grund hiervon entspringt nun m. E. im Wesentlichen aus der Combination und den Consequenzen zweier bestimmter Thatsachen, von denen die eine empirischen, die andere hingegen mehr philosophischen Erwägungen ihre Beglaubigung verdankt. Es kommt hier nämlich in Betracht, dass erstens das Geistig-Persönliche und mit ihm das Ethische seinen Unterbau an dem Physischen und Organischen besitzt, und zweitens, dass die Natur, in dem Sinne wie Kant gezeigt hat, Erscheinung ist.

Mit dem Hinweis auf die erste dieser beiden Thatsachen soll gesagt sein, das Seelische und Geistige, in dessen Gebiete die ethische Beurtheilung und ethische Erkenntniss beschlossen sind, besitze an dem Physisch-Organischen den Boden, in welchen es seine Wurzeln hineingetrieben hat. Der Mensch als Person erhebt sich geistig über die Natur, aber er erhebt sich als Organismus zugleich aus derselben, sofern er ihr vermittelst seines Leibes selbst noch angehört. Sein Hinausragen über das Physische besteht nicht ohne das gleichzeitige Verwachsensein mit demselben. In dem Bereiche der Wirklichkeit vermögen wir das Auftreten des Ethischen von seinem Zusammenhange mit dem organischen Leben auf dessen höchster Stufe so wenig loszureissen, als wir das Seelische erfahrungsmässig ausserhalb der Verbindung mit dem Leiblichen wahrzunehmen in der Lage sind. Seine Vernunft z. B. wird dem Menschen bekanntlich nicht schon in die Wiege gelegt, sondern er hat sie zu erwerben auf Grund eines Entwicklungsprocesses, der von den ersten Regungen des Psychischen in unmittelbarer Bedingtheit desselben durch das Physische anhebt, um mehr und mehr den Charakter des Geistigen anzunehmen. Diese Entwickelung des Geistigen ferner ist gebunden an das Vermögen der Sprache. Unser Wollen geht nicht vor sich ohne die begleitenden Zustände

des motorischen Nervensystems. Auch die menschliche Freiheit hat einen unleugbaren Sinn nur insofern, als man sie nicht für die ursachlose Willkür hält (welche keine Zurechnung möglich macht), sondern sofern man sie bestimmt als eine Art des Handelns auf Motive. Wo aber Motive wirken, da ist der Zusammenhang mit der Umgebung und Aussenwelt, auch der physikalischen und physiologischen, keineswegs aufgehoben. Das psychologische Grundproblem wird jetzt in wissenschaftlicher Form mit Recht nicht mehr in dem Sinne aufgefasst, dass man Leib und Seele als zwei dem Wesen nach im Grunde unvereinbare Substanzen betrachtet, von denen die eine zu der andern hinzukommt, man weiss nicht recht wie, und in derselben ihren Sitz hat, man weiss nicht recht wo — sondern die methodisch-wissenschaftliche Psychologie stellt sich auf den Boden der Thatsache, dass, was uns als Gegebenes hier vorliegt, nichts anderes ist, als zwei Gruppen von Erscheinungen des Lebensprocesses, eine von physischen und eine von psychischen Vorgängen, die beide zu betrachten sind als parallele Entfaltungen desjenigen, was wir zu setzen haben als den (seinem Wesen nach metaphysischen) Grund des Lebens. Nicht der Begriff der Seele, sondern die Thatsache der Wechselwirkung des bewussten und unbewussten Lebens innerhalb desselben Organismus ist das erste Problem der Psychologie. Die seelischen Vorgänge des Empfindens und Vorstellens, Fühlens und Wollens hat man unter diesem Gesichtspunkte ebensowohl wie die physiologischen als organische zu betrachten; ihr Hinzutreten und Miteingeschlossensein in die Summe der Lebensvorgänge macht erst den Organismus als solchen fertig, und das Seelische kann schon um deswillen nicht ausserhalb des Rahmens der organischen Lebensbetrachtung gestellt werden. Von dieser Grundanschauung aus ist denn nun auch die Entstehung von ethischen Ideen in irgend einer Weise bedingt anzusehen in dem Grunde des Lebensprocesses und das Ethische somit als sich zunächst erhebend von dem Boden des Natürlichen. Die ethischen Inhalte des Bewusstseins bilden sich innerhalb des Gemeinschaftslebens menschlicher Individuen, und dass sie als

bewusste Inhalte von jedem gebildet und aufgefasst werden können, dass sie in bestimmte physische Verhältnisse wie Begehren und Wollen eintreten, in Bewegungen und Handlungen ausbrechen, das alles beruht auf Leistungen des Organismus, zu dessen Wesen, wie gesagt, nicht bloss die physiologischen sondern auch die seelischen Functionen gehören.

Die vielfach beliebte Anschauung, als ob die sittlichen Gesetze und Werthbestimmungen dieselben sein würden, auch wenn die Natur, aus der wir heraus wachsen, eine durchaus andere wäre, ist daher jedenfalls voreilig. Der natürliche und der sittliche Kosmos bilden eine zusammenhängende aufsteigende Entwicklungsreihe, und das, was in der genannten Behauptung Richtiges enthalten ist, bedarf zum mindesten eines anderen Ausdrucks. Suchen wir zunächst die Thatsache zu fassen, wie sie liegt: Aus dem aufsteigenden Entwicklungsprocesse der Natur ist der Mensch hervorgetreten. Mit dessen Entwickelung hat das Gebiet der seelischen und geistigen Vorgänge sich weiter und weiter aufgethan. In Verbindung und als integrirender Theil von diesem haben die mit dem ethischen Erkennen und Wollen gesetzten Beziehungen sich entfaltet. Die letzteren tragen nun die Eigenthümlichkeit an sich, dass sie schon durch ihr Enthaltensein im Bewusstsein des Menschen als Menschen einen genetischen Zusammenhang mit dem Naturleben und eine Bedingtheit durch dasselbe an den Tag legen, dabei aber zugleich innerhalb der Gemeinschaft denkender und wollender Persönlichkeiten auf gesetzmässige Zusammenhänge hinweisen, welche den Charakter höchster Werthe beanspruchen. Von dieser Bestimmung des Verhältnisses aus kleidet sich die Frage, um die es sich hier für uns handelt, in die andere kürzere Fassung: Auf Grund welcher Beschaffenheit kann die Natur im aufsteigenden Gange der Entwickelung das Vorhandensein und Bewusstsein solcher Werthe bedingen?

Fragen wir zunächst weiter, was denn eigentlich und im Grunde damit gesagt ist, wenn wir den moralischen Gesetzmässigkeiten im Vergleiche mit den natürlichen den Vorzug jener eigenthümlichen Werthvorstellung beilegen, welche ihr Dasein oder Entstehen s. z. s. von Ewigkeit her zu fordern

scheint, so liegt in diesem Vorzuge der ethischen Thatsachen vor denen des Naturzusammenhangs nichts anderes beschlossen, als die Behauptung, dass die Naturgesetze nicht sein (gleichsam nicht „der Mühe werth" sein) würden, wenn es nicht darauf ankäme, die moralischen Verhältnisse herzustellen[1]). Die ethischen Gesetzmässigkeiten können zwar thatsächlich nicht existiren ohne die Resultate der voraufgehenden Naturgesetze, aber das Dasein dieser letzteren kann und soll sich im letzten Grunde nur begreifen lassen als die Gesammtheit der Entwicklungsfaktoren für die Erzeugung der Möglichkeit einer moralischen Weltordnung.

Der Eudämonismus gibt dieser Einsicht die Wendung, dass die ganze Natur als Untergrund des Ethischen in ihrer gesetzmässigen Entwicklung angelegt sei auf das Glück des Menschen. Die Möglichkeit des moralischen Handelns, die auf der obersten Stufe des organischen Lebens entspringt, soll dabei keine andere Bedeutung und keinen andern Werth haben als den, dass Rechthandeln eben das sicherste Mittel sei, im Verlaufe des Lebens möglichst viel Lust zu empfinden und möglichst wenig Unlust in den Kauf nehmen zu müssen. Hieran ist soviel richtig, dass die Ausübung sittlicher Handlungen sowie das Erkennen ethischer Verhältnisse nie ganz von dem Gefühle der Lust entblösst sein wird. Andrerseits aber gilt in Betreff der Lust die Einsicht (die im Wesentlichen schon Aristoteles zur Geltung gebracht hat), dass sie nicht der im Grunde wirkende Zweck und das oberste Ziel einer normalen Entwickelung ist, sondern einer der dieselbe begleitenden Umstände. Wäre es nicht so, so könnte niemals der

---

1) Man könnte allerdings unter Absehung vom Ethischen in der grossartigen Einheit und Harmonie, die im Grunde des gegenseitigen Verhältnisses der Naturkräfte zu erblicken ist, einen der Natur an sich und eigenthümlich zukommenden (ästhetischen) Werth finden. Gewiss; nur ist zu bemerken, dass auch ein solcher für sie nur existirt, sofern ein erkennendes Subject dazu vorausgesetzt wird, welches diese Einheit wahrnimmt. Einen Werth hat sonach auch unter jenem Gesichtspunkte im Grunde die Natur nicht an sich, sondern sie bekommt ihn erst unter der Voraussetzung des Daseins eines Erkennenden, d. h. Geistigen und damit Ethischen.

Fall eintreten, dass jemand sittliche Ziele trotz der vielfach aus ihnen hervorgehenden stärkeren Unlustverhältnisse stetig verfolgt. Denn das Quantum von Lust, welches in dem ethischen Gefühle der Achtung vor dem Sittengesetze liegt, wird bei Gelegenheit des moralischen Handelns oft stark überwogen von der anderweitig damit verknüpften Unannehmlichkeit. Man müsste also im Interesse der Doctrin des Eudämonismus erst beweisen, dass und warum die schwache ethische Lust erstrebenswerther sei als die stärkere sinnliche Lust und die zugleich neben dieser hergehende ethisch bedingte Unlust; dieser Beweis aber könnte (aus nahe liegenden logischen Gründen) nicht selbst wieder unter Berufung auf die Thatsache der Lust geführt werden. Vielmehr, dass die eine, oft schwächere Art der Lust (die ethische), werthvoller sei als die andere, oft stärkere, muss in anderen Momenten seine Begründung haben. Die Begründung des Vorzugs, den das Ethische vor dem Natürlichen in der begleitenden Werthvorstellung besitzt, muss demnach auf einer tieferen Einsicht beruhen, als derjenigen, die in der Rücksicht auf das Erleiden von Lust und Unlust hervortritt.

Diese tiefere Einsicht besteht meiner Ansicht nach in Folgendem. Der Vorzug des Werthes, welchen das Ethische in Anspruch nimmt, sofern es nicht bloss an sich selbst, sondern im Vergleich mit dem Natürlichen betrachtet wird, kann nur den Sinn haben, dass die Zusammenhänge der ethischen Welt ein höheres, d. h. ein weiterhinausliegendes Ziel des Entwicklungsprocesses darstellen, als die Zusammenhänge der natürlichen Welt, so dass die letzteren als das Mittel erscheinen, um jene zu verwirklichen. Die Begründung des Werthes der moralischen Weltordnung liegt hiernach in der Einsicht, dass ohne deren Hervortreten der Entwicklungsprocess des organischen Naturlebens unvollständig wäre.

Der Beweis für diese Behauptung wird sich uns ergeben, wenn wir zum Schlusse den Blick von der unserer Anschauung zugewendeten Seite der Natur auf die metaphysische Beschaffenheit derselben hinwenden. Die Natur ist für das erkennende Bewusstsein Erscheinung. Das Bewusstsein entspringt zwar erst oberhalb eines bestimmten Niveau's, welches die anstei-

gende Entwickelung der organischen Natur erreicht hat, aber andrerseits ist doch dasjenige als was uns, den Bewusstseinswesen, die Natur, wie wir sagen, gegeben ist, d. h. als was sie uns erscheint, abhängig und bedingt von der eigenthümlichen Art, wie es unserem Bewusstsein möglich und wesentlich ist, Anschauung und Erkenntniss zu haben. Den Zusammenhang, welchen wir Natur und Erfahrung nennen, construiren wir uns, auf Grund der Beschaffenheit des Bewusstseins, wie am Eingehendsten Kant gezeigt hat, vermittelst der Anschauungsformen von Raum und Zeit, sowie vermittelst gewisser Kategorien des Verstandes (Causalität u. a.) so zurecht, wie wir auf Grund dieses im Bewusstsein liegenden Erkenntniss-Apparates es eben nach menschlicher Eigenthümlichkeit können und müssen. Im Entwicklungsprocesse, könnte man sagen, producirt die Natur das Bewusstsein als Inhalt des Seins; im Erkenntnissprocesse producirt das Bewusstsein die Natur als Gegenstand der Erkenntniss. Auf der höchsten Spitze ihrer Entwickelung lässt die Natur das Bewusstsein auftreten, dessen Möglichkeit des Hervortretens gebunden ist an die Entstehung des Gehirnes; in diesem Processe wird die Natur bewusstes Leben. Dasjenige aber, als was sie sich nun auf Grund des anschauenden Bewusstseins erblickt, ist bedingt durch das Wesen und die Functionen eben dieses Bewusstseins selbst.

Die Natur, wie sie uns als Erscheinung gegeben ist, weist, wie schon gesagt, das Bewusstsein und überhaupt das Geistige auf als dasjenige, welches innerhalb dieser Erscheinungsweise da hervortritt, wo der Naturprocess eine bestimmte Höhe seiner Entwickelung erreicht hat. An dieser Stelle zeigt sich aber zugleich ein eigenthümlicher Umstand (der auch in neueren Discussionen genügend ans Licht getreten ist): So unzweifelhaft es ist, dass die Natur das Bewusstsein und das Geistige heranzeitigt, so unleugbar ist es auch, dass eine methodische Herleitung und Ableitung des Letzteren aus der Natur im Sinne und mit den Mitteln der mechanischen Naturforschung sich nicht erreichen lässt. Wir sind thatsächlich nicht im Stande, die Entstehung des Geistes und des Bewusstseins nach Art eines Naturprocesses als ein Natur-

erzeugniss wirklich zu construiren. Die Natur als Zusammenhang von Erscheinungen erklärt uns das Hervorgehen des Geistigen aus dem unterhalb desselben gelegenen physischen Entwickelungsprocesse nicht, obwohl sie uns das Hervortreten desselben auf einer bestimmten Stufe jenes Processes als Thatsache aufweist. Folglich muss dasjenige im Naturprocesse, wodurch im Verlaufe desselben dieses Hervortreten des Geistigen und mit ihm des Ethischen bedingt ist, etwas sein, was in die für uns offen liegende Erscheinungsweise des Natürlichen nicht mit eingeht, sondern unter oder hinter dieser Erscheinungsweise beschlossen bleibt. M. a. W.: Wenn die Natur auf ihrer Spitze das Geistige nicht eigentlich bedingt, sondern nur enthüllt, so kann das Hervortreten desselben nur so begriffen werden, dass es selbst schon das ist, was im Grunde der Natur wirkt; das Geistige muss in irgend einer Form schon vor oder unterhalb der Natur liegen, sodass es in demjenigen, was wir als die erscheinende Natur vor Augen haben, ein für es nothwendiges Stadium des Weges zurücklegt, dessen es bedarf, um in der Form individuellen Bewusstseins aufzutreten.

Für unser Problem ergibt sich hieraus für das Verhältniss von Naturgesetz und Sittengesetz eine abschliessende Formulirung. Die ethischen Beziehungen und Thatsächlichkeiten, sahen wir, haben an dem natürlichen Entwicklungsprocesse ihren Untergrund und Boden, von dem aus sie sich erheben. Ist nun aber die Natur das an sich bewusstseinslose Entwicklungsstadium für das Hervortreten des Bewusstseins, so kann, was das Verhältniss der Natur zum Ethischen betrifft, der eigenthümliche Grund des aus der Natur herauswachsenden Ethischen in nichts Anderem gesucht werden als in der eben bezeichneten metaphysischen („geistigen") Innenseite des Natürlichen. Sofern mit dem Geistigen das Ethische als dessen höchste Wesensbethätigung zusammenzufassen ist, sind wir hinsichtlich der Bezeichnung für das Wesen jenes geistigen Grundes der Natur darauf hingewiesen, ihn als dasjenige zu setzen, was schon als dieser Grund zugleich der Grund der über die Naturbasis sich hinaushebenden moralischen Weltordnung ist. Zunächst und zuerst aber ist er

dasjenige, was in einem bestimmten Stadium seiner Entwickelung dem sinnlichen Auge sich als die erscheinende Natur darstellt; deswegen eben liegt es in seinem Wesen begründet, dass die Ordnungen und Gesetzmässigkeiten der geistigen und ethischen Welt im Verlaufe der Entwickelung des Naturprocesses, auf der obersten Stufe desselben, heraustreten, herangezeitigt von der Natur, die aber dadurch gerade sich als Durchgangsstadium für die Entwickelung eines Geistigen und Ethischen offenbart. Der geistig-ethische Grund muss hiernach als das dem Dasein und Zusammenhange der Naturgesetze metaphysich Vorausliegende genommen werden. Ist somit das Hervortreten von ethischen Causalitäten bedingt durch das Vorhandensein von physischen, so ist andrerseits, wie sich jetzt zeigt, das Dasein und der Zusammenhang der Naturgesetze anzusehen als eine Folge des in dem geistig-ethischen Grunde der Erscheinungen liegenden Entwicklungsprincips. Es ist ein Geistiges, welches sich in der Natur und in den Zusammenhängen der moralischen Weltordnung offenbart, dasselbe auch, welches die Vielheit denkender und wollender Individualitäten bedingt. Von dieser Einsicht aus begreift sich auch die Thatsache, von der unsere Betrachtung anhob, dass die Erkenntnissfunctionen, welche dem Bewusstsein zum Erblicken und Erfassen der physischen sowohl wie der ethischen Causalitäts-Zusammenhänge verhelfen, im Allgemeinen dieselben sind. Für das unterscheidende Merkmal aber, welches die moralischen Gesetzmässigkeiten in der Begleitvorstellung des absoluten Werthes besitzen, gewinnen wir von hier aus auch noch ein neues Moment des Verständnisses. Was wir als die Eigenthümlichkeit des Ethischen ausdrücken in dem Begriffe des Sollens hat seine Stelle nicht nur bei den Pflichtgeboten, denen das Handeln im einzelnen Falle entsprechen soll, sondern schon in erster Linie bei den Gesetzmässigkeiten der allgemeinen moralischen Weltordnung, ohne deren Bestehen es für das concrete Handeln überhaupt keine moralischen Imperative geben würde. Für diese thatsächlichen Zusammenhänge und Bedingungsverhältnisse der ethischen Welt gilt der Begriff des Sollens in dem Sinne, dass sie als das

Werthvollste da sein sollen, dass die Natur somit, aus deren Boden sie erwachsen, gleichsam den Auftrag hat, ihnen die Stätte der Möglichkeit zu bereiten. Und zwar um deswillen, weil alles, was im Entwicklungsprozesse der Welt unterhalb ihrer gelegen ist, noch keine höchste, entsprechende Darstellungsweise dessen ist, was wir als das im Grunde der Welt wirkende Geistige zu setzen haben. Dieses objective Verhältniss aber gewinnt seinen subjectiven Ausdruck in dem Gefühle des Werthes, mit welchem das Bewusstsein, wenn es zu einer bestimmten Höhe der Cultur emporgestiegen ist, die ethischen Gesetzmässigkeiten im Unterschiede von den natürlichen wahrnimmt und begleitet. Der als subjective Persönlichkeit existirende Geist erkennt in ihm dasjenige, was in dem objectiven Entwicklungsprocesse des Geistigen seinem eigensten und tiefsten Wesen adäquat ist.

Fassen wir die Resultate unserer Erörterung zusammen. Das Bestehen der moralischen Weltordnung im Sinne eines gesetzmässigen Zusammenhanges ethischer Verhältnisse innerhalb einer Welt von selbstbewussten Individuen ist nicht möglich ohne die voraufgehende Entwickelung des Naturprocesses. Dass aber der letztere diese unumgängliche Vorstufe für das Sittliche bildet, kann seine Begründung selbst nur in dem Umstande haben, dass der tiefste Grund für die aufsteigende Entwicklungsreihe, welche von der einen Seite her als natürliche, von der andern als moralische Ordnung gegeben ist, hinsichtlich seines eigentlichen Wesens schon bestimmt gedacht werden muss nach Analogie des Geistigen und Ethischen. Letzteres findet in der Naturentwicklung seinen Weg bis zur Entfaltung einer Fülle von geistigen Individualitäten, von Persönlichkeiten mit verschiedenen Graden und Abstufungen ethischer Durchleuchtung des Bewusstseins. Auch für den heutigen Standpunkt der Erkenntniss besteht somit ein Stück der alten (platonischen) Lehre, welche das tiefste metaphysische Princip zu erblicken befiehlt in der Idee des Guten.

Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburg's.

Von Rudolf Eucken.

Dass sich die Gegenwart mit Trendelenburg ziemlich selten beschäftigt, ist eine unbestreitbare Thatsache; über die Gründe könnte man lange verhandeln. Jedenfalls trägt einige Schuld daran die Schwierigkeit, die Leistungen des Mannes zu einem Gesammtbilde zu vereinigen und an diesem Bilde Wesentliches und Nebensächliches, Problematisches und Angriffsfreies zu scheiden. Für solchen Zweck aber thut es vor allem Noth, die Philosophie Tr.'s nicht als fertiges Ergebniss zu beurtheilen, sondern auf dem Wege der Analyse zu den treibenden Kräften vorzudringen, die einzelnen Factoren präzis zu charakterisiren und dann erst ihr Zusammenwirken bis zum Abschluss des Systemes zu verfolgen. An diesem Punkte möchten wir mit unserer Arbeit einsetzen; weder Darstellung noch Kritik, sondern Aufhellung des Gegenstandes ist ihr Ziel. Die Gefahren des Unternehmens verhehlen wir uns nicht. Der Weg der Analyse ist nicht zu betreten, ohne dass wir uns in das Werden und Wachsen der Grundgedanken versetzen, nicht ohne Vermuthungen zu wagen, deren Bestätigung erst zu erwarten ist, Irrungen mögen hier recht nahe liegen. Aber wenn alle Wege zu meiden wären, von denen wir uns verlaufen könnten, so wäre es gerathener, die Wörter und Buchstaben der Philosophen zu zählen, als sich auf Sinn und Geist einzulassen. Es ist ein Anderes, der Schwierigkeiten eingedenk zu sein, ein Anderes, sich durch sie einschüchtern zu lassen.

Unsere Aufgabe verlangt namentlich, das Augenmerk auf verschiedenartige Strömungen in der Philosophie Tr.'s zu richten. Nun zeigt sie keinen durchgehenderen Unterschied, als den des Systematischen und Historischen, es ist zu vermuthen, dass an dem Verhältniss dieser Gebiete der Charakter des Ganzen zur Aufhellung gelange. Aber dies Verhältniss ist selber schwerlich ohne Verwicklung. Jedwedes Gebiet scheint seine Selbstständigkeit zu behaupten

und doch lassen sich beide nicht wohl trennen. Die Philosophie geht nicht in die Geschichte und die Geschichte nicht in die Philosophie auf, aber es weist Philosophie zur Geschichte und Geschichte zur Philosophie. Diese Sachlage verlangt eine genaue Erörterung. Aber vor derselben sei Eins gleich zu Anfang nachdrücklich zurückgewiesen, die Meinung, Tr.'s Philosophie sei nur ein Anhängsel der geschichtlichen Forschung, er selber von einem aristotelisirenden Scholastiker nicht erheblich verschieden. Dawider bedarf es nicht sowohl einer Argumentation, als einer einfachen Verwahrung. Denn für Die, welche Tr.'s Schriften, namentlich die logischen Untersuchungen, nicht bloss vom Hörensagen kennen, ist jene Meinung durch die That widerlegt, für die Anderen aber, welche es nicht der Mühe werth erachten, in die Schriften Einsicht zu nehmen und sich trotzdem ein Urtheil zutrauen, nun, für Die brauchen auch wir uns nicht zu bemühen.

Nehmen wir also unseren Standpunkt in der systematischen Philosophie und fragen wir, wie sich von hier aus die Wendung zur Geschichte rechtfertigt. Vor Allem sei dabei festgestellt, dass diese Wendung nicht eine einfache, sondern eine zwiefache These enthält, nämlich zuerst eine allgemeine Schätzung des Geschichtlichen als des Inbegriffs der Vergangenheit, sodann aber die Heraushebung einer besonderen, von Plato und Aristoteles anhebenden Bewegung als dessen, was den Kern des Ganzen bilde. Das sind verschiedene Behauptungen, deren Begründung nicht völlig zusammenfallen kann. — Die allgemeine Erfassung der Geschichte stützt sich bei Tr. vornehmlich auf den Gedanken, dass durch bewusste Hineinstellung des Einzelnen in die Bewegung des Ganzen mehr Continuität der Entwicklung, mehr Sicherheit der Arbeit zu gewinnen sei, als wenn jeder von sich aus wie neu beginne; diese Continuität, diese Festigkeit aber sei unbedingt erforderlich, wenn die Philosophie im System der Wissenschaften und der Lebenszwecke die ihr gebührende Stellung einnehmen solle. „Die Philosophie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopf neu ansetzt und

wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiter führt." In solcher Erwägung mag ein unantastbarer Sinn stecken, aber die angegebene Rechtfertigung hat sich erst selbst zu rechtfertigen, so wie sie vorliegt, setzt sie mehr eine eigenthümliche Auffassung der Geschichte voraus als sie dieselbe begründet, stellt sie mehr eine Aufgabe als sie die Mittel der Lösung darbietet. Ist es sicher ausgemacht, dass sich die Philosophie in Einem grossen Zusammenhange stetig bewegt hat? Auf welchen Standort haben wir uns zu versetzen, damit sie sich uns so darstelle? Was müssen wir thun, um unsere eigne Arbeit an diesen grossen Strom anzuschliessen? — Wir sind demnach gezwungen, uns nach weiteren Gründen umzusehen, entdecken aber dürften wir dieselben schwerlich, ohne über die eignen Erklärungen des Philosophen hinaus zu gehen. Aber von seinem Sinne hoffen wir uns dadurch nicht zu entfernen. Eben das was unserer Denkart besonders eng verwachsen ist und uns im Schaffen bewegt, gelangt nicht leicht in's reflectirende Bewusstsein. Wir müssten oft darauf verzichten, einen Philosophen recht zu verstehen, wenn wir ihn nicht weiter verstehen wollten als sein Bewusstsein ihn versteht.

Einen Leitfaden zur Entdeckung der Gründe, auf welchen Tr.'s Stellung zur Geschichte ruht, glauben wir am ehesten zu finden, indem wir fragen, an welchem Punkt der zeitgenössischen Bewegung er mit eigenthümlicher These auftrat; wenn anders wir in der Vergangenheit das suchen, was wir in der Gegenwart vermissen, so müssen sich hier die entscheidenden Motive für die Wiederaufnahme der Vorzeit enthüllen. Nun ist ohne Zweifel Tr. durch keine der philosophischen Erscheinungen seiner Umgebung innerlich mehr beschäftigt, durch keine stärker erregt als durch den speculativen Idealismus eines Fichte, Schelling, Hegel. Ihm gegenüber wird sich seine Eigenart mit besonderer Klarheit ausprägen müssen. Aber sein Verhältniss zum Idealismus ist kein einfaches, es hat eine Seite der Anziehung, eine andere der Abstossung. Das bekundet auch die verschiedene Stellung zu den einzelnen Persönlichkeiten. Nirgends zeigt sich Tr. abweisender als gegenüber dem System Hegel's, keinem Denker aber steht er,

bei aller Verschiedenheit des Tones und bei aller Abweichung der Entwicklung, in den Principienfragen näher als Schelling, der durch E. von Berger früh Einfluss auf ihn gewonnen hatte. Durch Vergleichung mit Schelling wird sich am ehesten ermitteln lassen, inwiefern der speculative Idealismus Tr. anzog, inwiefern er ihn abstiess.

Mit Schelling steht er zu dem gemeinsamen Unternehmen des Idealismus, das All als ein vom Geist beherrschtes Ganze zu verstehen, sowie die sich darbietenden Gegensätze nicht durch Scheidung, sondern durch die Macht einer überlegenen Einheit zu überwinden. Während ferner bei Hegel alle Mannigfaltigkeit in einen logischen Process aufgehoben und alles Seiende einer specifischen Methode unterworfen schien, fand er bei Schelling nicht nur den Gedankengehalt unabhängiger von einer systematischen Form und specifischen Methode, man könnte sagen, in grösserer Unmittelbarkeit, sondern er sah hier — und das ist wohl die Hauptsache — die Gegensätze zu selbstständigerer Entfaltung, zu reicherem Ausleben gelangen und auch bei Aufnahme in die Einheit des Weltprocesses ihre Eigenthümlichkeit nicht völlig einbüssen. Vornehmlich behaupten die Welten der Natur und des Geistes, Ideales und Reales, Denken und Anschauung gegen einander ihre Eigenart. Wenn das Interesse an erster Stelle auf das Ganze geht, so wird darum das Einzelne nicht aufgeopfert. Es soll in einer eigenthümlichen Gestaltung des Ganzen sein Recht finden. Den leitenden Gedanken oder wenigstens die Formel für diese Gestaltung gibt aber der Begriff des Lebewesens, eine „organische" Weltansicht sucht sich durchzusetzen, gern ergreift dieselbe die Analogie des Kunstwerkes, um den Weg zur Gestaltung des Besonderen zu finden und sich fassbar darzustellen. In diesen wichtigen Punkten steht Trendelenburg Schelling viel näher als man nach der abweichenden Art der Darstellung annehmen möchte. Wie sehr ihn namentlich die Verbindung von Natur und Geist anzieht, bezeigt sich auch darin, dass er jenen Specialgebieten seine anhaltendste Theilnahme zugewandt hat, welche an der Grenze des Sichtbaren und Unsichtbaren liegen: der Mathematik, der Sprache, dem Recht.

Aber man kann Schelling und Tr. nicht zusammenstellen, ohne jeden Augenblick einen durchgreifenden Unterschied zu gewahren. Statt der kühnen, weltstürmenden Art Jenes hier ein vorsichtiges und ruhiges Walten, statt des oft rücksichtslosen Construirens, des Zusammendrängens in grosse, aber oft unvermittelte Conceptionen, des Einsetzens einer ausgeprägten Individualität, der manchmal hinreissenden, aber nicht selten auch regellosen Diction findet sich hier mehr Sorgfalt in der Auseinandersetzung mit dem Thatsächlichen, mehr Besinnung in dem Aufbau des Ganzen, mehr schlichte Sachlichkeit des Inhalts, mehr Einfachheit der Darstellung. Wir fühlen uns wieder auf festem Boden. Das Streben nach Erschliessung kosmischer Zusammenhänge lässt die Grenzen menschlichen Vermögens nicht vergessen; bei Natur und Geist bleibt das philosophische Weltbild sowohl der schlicht menschlichen Ansicht als den Vorstellungen der Einzelwissenschaften näher. Wenn Schelling an Genialität und Schaffenskraft unzweifelhaft voransteht, so ist doch Tr.'s Unterschied von ihm keineswegs so zu verstehen, als habe er etwa Jenen in's Spiessbürgerliche übertragen, die Philosophie zum Standort des gemeinen Verstandes, ihres Erzfeindes, herabgezogen. Nein und abermals nein. Tr. vertritt in selbstständiger Weise ein wissenschaftlich und philosophisch werthvolles Princip, er vertritt innerhalb der Philosophie die universelle wissenschaftliche Methode, die durch die gemeinsame Arbeit der Menschheit eröffneten Thatsachen, Werthschätzungen und Ziele; unter Verzicht auf alle Privilegien ruft er die Philosophie zu den allgemeingültigen Gesetzen des Erkennens zurück und sucht sie eben damit auf eine breitere und festere Grundlage zu stellen als auf die individuelle Intuition hervorragender Persönlichkeiten. Was er vertritt, ist die schlichte Wissenschaft, an der ihm freilich eben die Einfachheit gross schien, aber es ist immer die Wissenschaft, nicht der gemeine Verstand. Wenn er bei solchem Streben den Grundgedanken des Idealismus behaupten wollte, so musste mit Nothwendigkeit eine Scheidung und Sichtung des speculativen Idealismus eintreten, nur das konnte als haltbar gelten, was sich nach allgemeinen Regeln von allgemeinen Thatsachen her begründen

liess. Das auf idealistischem Boden eintretende Verlangen nach Thatsächlichkeit, nach fester unbestreitbarer Thatsächlichkeit, ist es vornehmlich, was Tr. von den speculativen Systemen entfernt. Aber er versteht natürlich unter Thatsache etwas anderes als der naturwissenschaftliche oder der theologische Positivist, etwas anderes auch als der philosophische Empiriker, er sucht nicht einzelne Daten, um dem Gedanken zu entfliehen oder mittelst ihrer umfassende Systeme zu bemäkeln, sondern er hofft in freiem Ueberblick des Alls durchgehende Gesammtthatsachen als Stützpunkte principieller Ueberzeugungen zu gewinnen, er sucht diese Thatsachen nicht einseitig in der Aussenwelt, sondern vornehmlich als Geist und Natur umfassende und kraftvoll verbindende Mächte, er sucht sie nicht gegen den Geist, sondern im Geist. Wenn aber für dieses Unternehmen statt einer Spiegelung der Welt im Individuum eine Perspective vom Standort der Menschheit zu gewinnen war, so finden wir daraus die Wendung zur Geschichte in vollem Maasse gerechtfertigt. Indem sie gegenüber der Zersplitterung der Individuen die gemeinsame Arbeit der Menschheit, gegenüber den Stimmungen des Augenblicks die beharrende Macht der Sache vertritt, ermöglicht sie es, das Werk mit der Weite des Blickes, der Scheidung des Wesentlichen und Zufälligen, der Ruhe der Erörterung, der Unbefangenheit des Urtheils zu behandeln, welche das hohe Ziel verlangt. In solchem Zusammenhange versteht es sich, wenn an den Einzelnen die Forderung ergeht, seine Arbeit zur Gesammtleistung der Menschheit in enge Beziehung zu setzen.

Eine derartige Begründung der Wendung zur Geschichte enthält unmittelbar eine Regel für ihre Behandlung. Es darf das von der Gesammtarbeit kommende Licht nicht durch das Medium eines abgeschlossenen Systemes gebrochen, es darf nicht der Reichthum des Geschehenen von vorn herein einer Philosophie der Geschichte eingezwängt werden, sondern es muss vor allem der Thatbestand zu möglichst reiner Erschliessung kommen, und zu diesem Zwecke muss der Gegenstand zunächst in einer gewissen Ferne und Selbstständigkeit gegen die Ueberzeugungen des Betrachters beharren; kurz die

Geschichte ist hier an erster Stelle nicht speculativ systematisch, sondern kritisch objectiv zu behandeln. Wir meinen daher, dass sich bei Trendelenburg die Bedeutung der historischen Forschung innerhalb der Philosophie, als eines ergänzenden Gegenstückes der Systematik, eines Mittels der Erweiterung der Thatsächlichkeit, recht eigentlich begründet findet.

Indess, liesse sich fragen, enthält denn nicht eine derartige Wendung zur Geschichte eine principielle Voraussetzung, eine Voraussetzung anfechtbarer Art? Die Geschichte bietet einen grössern Schauplatz der Begebenheiten, das verkennt Niemand, aber ist es ohne Weiteres ausgemacht, dass sich diese Begebenheiten zu einem Ganzen zusammenschliessen, sowie dass sie etwas für uns Werthvolles enthalten, dass sie uns etwas bringen und lehren, was uns die Gegenwart nicht zu gewähren vermag? Die Geschichte könnte doch ein verworrener Traum, ein ungestaltbares Chaos sein. Unzweifelhaft enthält Tr.'s Ansicht eine Voraussetzung, deren Untersuchung der Philosoph deshalb nicht überhoben ist, weil die meisten Andern sie ohne weiteres gelten lassen. Es mag nun diese Voraussetzung bei Tr. nicht genügend erörtert sein, durch That und Arbeit hat das Problem eine Antwort gefunden. Dieselbe liegt nicht so sehr in allgemeinen Auseinandersetzungen, als in einer näheren Bestimmung der Ueberzeugung vom Historischen, in der Zuspitzung derselben dahin, dass das Grundprincip der Philosophie, die organische Weltansicht, thatsächlich schon zu Beginn der Entwicklung gefunden sei, nämlich bei Plato und Aristoteles, und dass es von diesem Ursprunge aus als beherrschende und zusammenhaltende Macht durch die Gesammtarbeit der Menschheit gehe.

In dieser Ueberzeugung treffen verschiedene Gedankenreihen zusammen. Vor Allem konnte Trendelenburg nicht annehmen, dass im antiken Idealismus das Problem gelöst sei, ohne der Neuzeit eine principielle Eigenthümlichkeit abzusprechen; dies aber war nur möglich, wenn er die in nacharistotelischer Zeit hervorgetretenen Gegensätze zwischen Denken und Sein, Mensch und Welt, Idee und Wirklichkeit nicht mächtig genug erachtete, um eine wesentliche Neugestaltung

hervorzubringen. Damit zeigt sich eine weitere eigenthümliche Ausprägung seiner philosophischen Grundanschauung, als wir sie bisher kennen gelernt haben; dieselbe wird uns unten weiter zu beschäftigen haben. Ferner wirkt zu jener Schätzung wie der Alten so der Geschichte überhaupt eine besondere Ueberzeugung von der Stellung der Philosophie im System der Wissenschaften. Tr. betrachtet dies System als einen Kreis, dessen Mittelpunkt die Principienfragen bilden, während die Wissenschaften der Erfahrung und der Anwendung nach der Peripherie zu liegen. Je mehr sich die Fragen vom Mittelpunkt entfernen, desto mehr wächst ihre Beziehung zu den nebenliegenden Punkten, desto mehr Anknüpfungen und Verschiebungen werden möglich. Hier vermag der Fortschritt der Geschichte einzugreifen und die Lage zu verändern. Die letzten philosophischen Fragen hingegen, als solche die in dem Mittelpunkt liegen, der zwar nach allen Seiten hin Beziehungen hat, aber in sich selbst keine Unterschiede, keine Beziehungen offenbart, müssen ihrer Natur nach sich selbst gleich bleiben; ist daher einmal das Princip entdeckt, so bedarf es bei aller Veränderung und Bereicherung der Erfahrung keiner Umwälzung, sondern lediglich in tieferer und klarerer Fassung hat die Wissenschaft fortschreitend ihre Macht zu erproben. Von hier erhellt, dass für die Philosophie die Geschichte besondern Werth haben kann, von hier auch, wie ihr Lauf das Bild eines ruhig fliessenden Stromes zu bieten vermag. Zu bieten vermag, nicht bieten muss, denn dass die Geschichte die Wahrheit in sich trägt und weiterführt, das hängt schliesslich doch allein daran, dass das richtige Princip thatsächlich gefunden ist. Dies aber ist für Tr. ein einfaches Factum, dessen Wirklichkeit erkennen etwas Anderes ist als seine Nothwendigkeit beweisen. Das Fernhalten einer speculativen Darlegung, dass es so sein müsse und nicht anders sein könne, zeigt, dass wir bei Tr. mit einer philosophischen Ueberzeugung von der Geschichte nicht schon eine Philosophie der Geschichte erhalten.

Aber noch immer bleibt ein Punkt aufzuhellen. Angenommen, man stimmte allem bisher Vorgetragenen bei, wie erscheint es begründet, gerade dem Anfangspunkte, der pla-

tonisch-aristotelischen Philosophie, hervorragende Aufmerksamkeit zuzuwenden, von der Vertiefung in sie besondere Frucht für die Gegenwart zu erhoffen, wie dies bei Tr. thatsächlich geschieht? Die Frage ist bei ihm nicht unerwogen geblieben. Schon dass sich bei den Alten das Princip der organischen Weltansicht in der Verkörperung ausgearbeiteter Systeme darstellt, dass es von hier angesehen den Ausgangspunkt weltgeschichtlicher Entwicklung bildet, in der hier gewonnenen Form Eingang in die einzelnen Wissenschaften wie in die allgemeinen Vorstellungen der Menschheit gefunden hat, alle diese Vortheile der geschichtlichen Lage hatten für Tr. eine besondere Kraft der Empfehlung. Das Auszeichnende des Inhalts jener Systeme kommt aber vornehmlich auf den Vorzug der ersten Gestaltung, des ursprünglichen Schaffens zurück. Weil die Alten ursprünglich schufen, unbeirrt durch später unvermeidliche Verwicklungen und Reflexionen, darum konnten sie, so meint Tr., energischer auf dem Wesentlichen der Sache und der Einheit des Ganzen bestehen, klar und scharf sehen, ruhig und einfach schildern, unmittelbarer mit der Sache verkehren, die Wissenschaft dem Leben enger verbinden. Die Antike bleibt dauernd werthvoll, weil sie in dem angegebenen Sinne die Jugend unseres Geistes ist; mit dieser Jugend müssen die Gedanken Gemeinschaft suchen, wenn sie dürr und alt geworden sind, um wieder frisch und jung zu werden. Wie viel hier gerade auch die Gegenwart gewinnen kann, das ergibt sich leicht aus dem, was Tr. an der vorgefundenen Lage der Philosophie vermisste und ihr gegenüber erstrebte. Da er nun seiner ganzen Art nach bei der wissenschaftlichen Forschung sich mehr von Aristoteles als von Plato angezogen fühlen musste, so konnte sich ihm die philosophische Aufgabe der Gegenwart geradezu so darstellen, das was Aristoteles auf dem Standpunkt der antiken Wissenschaft leistete, auf dem Standpunkt der modernen Wissenschaft zu erneuern; er hoffte, Aristoteles werde in unsern Tagen, da sich die philosophischen Bestrebungen zerworfen hätten, ein neuer Punkt der Verständigung werden.

Dabei verkennt Tr. nicht, dass, abgesehen von der Erweiterung des Stoffes und der gesteigerten Verwicklung der

Lage, sich alle Probleme nach Seite der Subjectivität und Innerlichkeit verschoben haben. Den Modernen erkennen wir, wenn er die Methode der Forschung eingehender erörtert und bewusster verwendet, den Modernen, wenn er die Grundformen des Geschehens nicht nur als objectiv, sondern auch als subjectiv geltend zu begründen strebt, den durch das Christenthum hindurchgegangenen Modernen endlich, wenn er den Zweck weit innerlicher versteht, wenn er nicht nur der Individualität grössere Rechte gewährt, sondern auch den Begriff des Subjects zu dem der sittlichen Persönlichkeit steigert. Aber das Alles bedeutete für ihn keinen Bruch mit dem Alterthum, er glaubte dem Modernen voll gerecht werden und doch den engen Zusammenhang mit der Antike wahren zu können. Natürlich vermögen aber die eigenthümlichen Vorzüge derselben nur unter der Bedingung zu nützen, dass die klassischen Systeme ohne Trübung durch unsere Subjectivität zur Entwicklung gelangen.

Nunmehr dürfte das Verhältniss von Historischem und Systematischem keine Schwierigkeit mehr bieten. Wir fanden den scheinbaren Widerspruch sich lösen, indem sich die Wendung zur Geschichte als im Interesse der unmittelbaren Denkbarkeit erwies, sich zugleich aber herausstellte, dass sie nur fördern kann, sofern die Vergangenheit selbstständige Aufgabe wird und ihre Thatsächlichkeit rein erschliesst. Zugleich aber machte sich bemerklich, dass die vorhandenen beiden Abstufungen der geschichtlichen Bewegung eng in einander greifen, sowie dass sie auf eine entsprechende Abstufung, auf eine universellere und speciellere Gestalt auch der philosophischen Ueberzeugung hinweisen.

Mit dieser allgemeinen Orientirung dürfte eine Grundlage für die Würdigung sowohl der systematischen als der historischen Leistungen Tr.'s gewonnen sein; prüfen wir nun, ob dieselbe der Fülle des Besonderen gerecht zu werden vermag.

Worin beim Systeme das Neue allein liegen kann, ist durch die bisherige Erörterung klar. Nicht sowohl Entdeckung eines eigenthümlichen Princips steht in Frage als vielmehr eine besondere Erfassung und Begründung der aus

der menschlichen Gesammtentwicklung überkommenen Wahrheit. Aber warum könnten nicht bei Durchführung dieser Aufgabe bedeutsame Denkrichtungen sich bezeigen und machtvoll das ganze Erkenntnissgebiet ergreifen? Erwägen wir also das Nähere.

Allgemeine Anerkennung wird u. E. besonders die Leistung finden, welche der universellen Tendenz des Tr.'schen Geistes auf Thatsächlichkeit entsprungen ist: sein Bemühen, Gesammtmethoden und Gesammtthatsachen aufzudecken und zu voller Wirksamkeit zu bringen. Gesammtmethoden und Gesammtthatsachen sagen wir, um Eigenthümlichkeit und Werth der Arbeit in's rechte Licht zu stellen. Denn Tr. hat nicht blosser Beobachtung einzelne Daten entnommen, sondern er hat durch philosophische Synthese Thatsachen erschlossen, welche eine weite Fülle von Erscheinungen concentriren, Thatsachen, die zu erkämpfen waren und deren Eröffnung zusammenschauende Denkthätigkeit, eindringende Geistesarbeit verlangte, die aber dadurch auch einen eigenthümlichen Inhalt erhielten, mit dem sie Elemente einer philosophischen Weltanschauung zu werden vermochten. Was in dieser Hinsicht Tr. gewirkt, ist Stück der allgemeinen wissenschaftlichen Bewegung geworden und bleibt es, auch wenn es sich dem Bewusstsein einer Zeitspanne verdunkeln sollte. Aber eng verbunden mit dieser Richtung wirkt eine andere, die, wenn einmal ein Schlagwort nicht zu entbehren ist, metaphysisch - erkenntnisstheoretischer Realismus heissen mag, ein Realismus, welcher der antiken Forschung näher steht als der modernen. Hier befindet sich ohne Zweifel der angreifbarste Punkt der Philosophie Tr.'s. Auch wir müssen fragen, ob Tr. nicht die gewaltige Erschütterung, die radicale Umwälzung, welche die Philosophie in der Neuzeit durch Ausgehen und Aufbau vom Subject her erfahren, zu wenig würdigt, ob er nicht etwas als blosse Ausführung und Ergänzung der Antike behandelt, was vielmehr eine völlig neue Lage geschaffen, neue Kräfte entbunden, alles Frühere seinem unmittelbaren Bestande nach antiquirt hat. Die ungeheuren Gegensätze, welche die moderne Welt aufgedeckt, der einschneidende Zweifel, durch dessen Fegefeuer sie den Weg

zur Wahrheit sucht, sie sind in der versöhnenden und massvollen Ansicht Tr.'s schwerlich zu genügender Machtentfaltung gekommen. Sofern die Ergebnisse seiner Philosophie an diese antikisirende Richtung gebunden sind, werden sie die moderne Welt nicht tief zu bewegen vermögen. Aber wir müssen entschieden behaupten, dass sein Wirken nicht in diese Richtung aufgeht; jene allgemeinere Bewegung zu universellen Methoden und Thatsachen mag sich oft mit ihr eng verknüpfen, aber weit entfernt an das Specielle gebunden zu sein, reicht sie in Tendenz wie Ausführung erheblich darüber hinaus; darum wird auch Der, welcher den antikisirenden Realismus ablehnt, ihre Erfolge anerkennen müssen. Eben die von uns vertretene Scheidung beider Elemente ermöglicht es, mit vielfacher Abweichung von den Ergebnissen aufrichtige Hochachtung vor der gesammten Denkarbeit zu verbinden. Dies wird aber die Durchmusterung der einzelnen Gebiete zu erweisen haben, der wir uns nunmehr zuwenden.

Bei der Lehre vom Erkennen hat Tr. mit Kraft und Scharfsinn die Bedeutung und Fruchtbarkeit der allgemeinen Logik, eben der schlichten, einfachen Logik verfochten, die als Schullogik ziemlich geringschätzig behandelt zu werden pflegte. Er zeigt, dass in ihr mehr steckt und dass sie mehr zu leisten vermag, als die obwaltende Meinung annahm. Er geht ihrer Geschichte nach und erweist ihr Gefüge als das Werk der Jahrtausende. Er macht sie zu einer schneidigen Waffe der Polemik, vornehmlich gegenüber den Systemen, welche von ihr unabhängige Wege zu gehen versuchen. Die Kritik der Hegel'schen Dialektik bildet hier den Höhepunkt. Ob sich dabei die letzte Würdigung des grossartigen Systems ergebe, bleibe dahingestellt, auch vergesse man nicht, wie viel leichter es für uns jetzt ist, die Grösse Hegel's bei allen Irrungen anzuerkennen, als damals, wo das Gleichgewicht der Beurtheilung erst herzustellen war; für sich angesehen erscheint jene Kritik in ihrem Eingehen auf die einzelnen Elemente und Schritte der Gedankenbewegung, sowie in der Energie, mit der sie alle Lehren vor das Forum der allgemeinen Denkgesetze zieht und hier Punkt für Punkt auf Einstimmigkeit, Zusammenhang und Begründung prüft, als eine

der glänzendsten Leistungen der Streitliteratur, sie gehört zu den seltenen Beispielen, wo die Polemik unmittelbar in den Stand der Sache eingegriffen, die Lage thatsächlich verändert hat. Denn das ist auch nach Zeugnissen der Gegner in diesem Fall geschehen.

Das logische System hat Tr. gefördert, indem er die charakteristische Eigenthümlichkeit der Grundprocesse zu präciser Erfassung zu bringen suchte und diese Eigenthümlichkeit gegenüber Theorien vertrat, welche das logische Geschehen auf blosse Zusammenfügung und Trennung einzelner Elemente zurückführten und es damit einer mechanisch mathematischen Betrachtung unterwarfen. Ferner macht er durch Auseinandersetzung und Beispiel klar, wie beim Erkennen jeder einzelne Vorgang an andere und an die Gesammtbewegung gebunden ist, wie das Mannigfaltige in wechselseitige fruchtbare Beziehung tritt. In engem Zusammenhange damit gibt er der Logik einen kräftigen Impuls zur Methodenlehre. Er entwickelt, unterstützt durch ein in hohem Grade ausgedehntes Wissen, was die einzelnen Operationen, wie z. B. das Experiment, die Hypothese, der indirecte Beweis, innerhalb des Ganzen der Wissenschaft bedeuten, er zeigt die stillwirkende Macht logischer Arbeit in den einzelnen Wissenschaften. Es gelte, so meint er, die logischen Grundbegriffe aus der einsamen Abstraction ihrer philosophischen Geburtsstätte mitten in den Schauplatz ihrer Thätigkeit, in das concrete Leben der Wissenschaft, zu verfolgen. Dadurch werde die Logik in sich selbst bedeutsamer und nach aussen hin fruchtbarer werden. In Ausführung dieses Gedankens hat Tr. nicht nur die Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik verfasst und im Naturrecht ein besonderes Kapitel der Logik des Rechts gewidmet, sondern er hat durch alle seine Untersuchungen den Gesichtspunkt der Logik energisch festgehalten, er hat überall sich wie dem Leser über die logische Seite des Denkverfahrens sorgfältig Rechenschaft gegeben. Wenn sich auf dem Gebiet der Methodenlehre jetzt bei uns eine kraftvolle und fruchtbare Thätigkeit findet, so darf, bei aller Anerkennung der weiter gemachten Fortschritte, Tr.'s Verdienst um solche

Entwicklung nicht vergessen werden. Er hat durch Lehre und That die schlichte, einfache Logik wieder als wissenschaftliche Macht zu Ehren gebracht. Diese Leistung ist von dem antikisirenden Realismus ihrem Kern nach durchaus unabhängig.

Dagegen stehen die Beziehungen der Logik zur Metaphysik augenscheinlich unter dem Einfluss jenes Realismus. Wenn Tr. die Grundfragen der Metaphysik so formulirt, wie das Denken zum Sein komme, und wie die Formen des Denkens den Formen des Seins zu entsprechen vermögen, so nimmt er offenbar sowohl ein von Denken unabhängiges Sein, also zwei Welten, wie selbstverständlich an, als er glaubt, einen Zusammenhang dieser beiden Welten herstellen zu können. Wer an diesem entscheidenden Punkte abweicht, der muss die enge Verknüpfung, in welche Tr. Logik und Metaphysik bringt, ablehnen, der wird im Besondern seine Art, den Streit, ob die Anschauungs- und Denkformen, wie Zeit, Raum, Bewegung, Kategorien, objectiv oder subjectiv seien, damit zu schlichten, sie seien sowohl objectiv als subjectiv, sich nicht anzueignen vermögen. In dje logischen Lehren, selbst in die Elemente der aristotelischen Logik, fliesst so ein bestreitbarer metaphysischer Realismus ein. Indem derselbe seine Machtwirkung über die Denk- und Erkenntnisslehre ausbreitet, werden Bestrebungen, deren allgemeiner Sinn weiter Zustimmung sicher sein dürfte, durch Verschmelzung mit problematischen Thesen selber problematisch. Tr. tritt z. B. mit überzeugender Kraft dafür ein, dass die Vorgänge des Denkens und Erkennens ohne stete Hinsicht auf den Inhalt des Gedachten nicht zu verstehen sind. Aber dieses Gegenständliche, welches lediglich innerhalb des Denkprocesses liegen dürfte, tritt ihm als selbstständiges Sein darüber hinaus, er glaubt mit der Nothwendigkeit der Beziehung auf ein Gegenständliches eine vom Denken unabhängige Welt erwiesen zu haben. Mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft ist Tr. dawider eingetreten, die Erkenntnisslehre zur Grunddisciplin der Philosophie zu machen, die Methode der Forschung, statt vom Gegenstande her, durch blosse Reflexion im voraus begründen zu wollen, er hat dargethan, dass auch die Systeme,

welche ihrer Tendenz nach die Methode voranstellen, thatsächlich durch eine principielle Ueberzeugung von der Sache beherrscht sind. Aber indem er die in der Neuzeit eröffnete Kluft zwischen Denken und Sein nicht für eine bis zur Tiefe des Grundes gehende erachtete und glaubte die Forschung unmittelbar auf das Gegenständliche richten zu können, hat er die Nothwendigkeit, Begriff und Recht der Sache erst zu begründen und dem Subject den Weg zu ihr zu bahnen, nicht voll zur Geltung gebracht und daher der Erkenntnisslehre nicht die Stellung gegeben, welche ihr im modernen Wissensganzen u. E. gebührt. Es hängt eng damit zusammen, dass bei der Analyse die Sonderung der einzelnen Daten und Gebiete nicht mit der Schärfe durchgeführt und mit der Hartnäckigkeit festgehalten ist, welche den höchsten Anforderungen specifisch moderner Denkweise entspräche, so sehr hier Tr. den speculativen Idealisten voransteht. Aber seine Stärke liegt in der Beziehung alles Einzelnen auf das Ganze, und es tritt die Gefahr ein, diese Beziehung zu rasch, zu unmittelbar herstellen zu wollen. So dürfte z. B. die Logik mit der Grammatik, die Rechtsphilosophie mit der Ethik zu sehr verschwistert sein, als dass jedes als discretes Ganze seine Sonderart völlig entwickeln könnte.

Auch auf den Inhalt des Systemes hat bei der Energie, mit der Tr. einmal ergriffene Principien in den Stoff verarbeitete, der antikisirende Realismus einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt, aber wenn in Folge dessen die specifische Gestalt, in welcher die Ergebnisse geschlossen vorliegen, manche Bedenken findet, so sollten die bedeutsamen allgemeineren Bewegungen und Leistungen, welche bei dem Ganzen zu Tage treten, in ihrer Schätzung nicht beeinträchtigt werden.

Dies gilt vornehmlich von den beiden Stammbegriffen Bewegung und Zweck, welche die Grundpfeiler des Tr.'schen Gedankenbaues bilden. Wenn Tr. eine eigenthümliche Theorie der sog. constructiven Bewegung aufstellt, wenn er die Bewegung, sofern sie sowohl Kraft des Denkens als Bildnerin des Daseins sei, innere und äussere Welt durchdringen und vermitteln lässt, so mögen dagegen gewichtige Zweifel aufsteigen. Ist die Bewegung wirklich an zwei Stellen gegeben

und könnte sie das sein ohne hier und dort einen völlig verschiedenen Sinn anzunehmen? Aber aller Vorbehalt des Urtheils über die metaphysische Zuspitzung des Problems kann Tr.'s allgemeine Verdienste um den Begriff der Bewegung nicht mindern. Wie scharfsinnig erweist er die Bewegung als ein nicht weiter aufzulösendes Grundgeschehen, wie eindringend erörtert er den Inhalt des Begriffes, wie umsichtig zeigt er seine Bedeutung im Ganzen der Erkenntniss. Hier, wie bei Zeit und Raum, ist er mit überlegenem Scharfsinn für die Ursprünglichkeit der Anschauungsformen, gegen eine Ableitung aus Denkoperationen aufgetreten und hat gezeigt, wie die Versuche solcher Ableitung das zu Erweisende vorauszusetzen und versteckt einzuführen pflegen.

In ähnlicher Weise verficht er beim Zweck das Recht einer Grundthatsache. Auch hier kann die metaphysische Seite der Begründung auf Widerspruch stossen. Aber alle unbefangene Beurtheilung wird anzuerkennen haben, mit wie umfassendem Blick und wie eindringender Zergliederung Tr. den Zweck im Reich des Geistes und der Natur aufweist, seinen mannigfachen Verzweigungen nachgeht und gerade beim Kleinen und Elementaren sein Mitwirken als unentbehrlich darthut. Dabei entfernt er aus dem Begriffe das bloss Anthropomorphe der Beziehung auf unser Wohl und Wehe und besteht nur auf dem Gedanken einer wesentlichen und innern Beherrschung des Mannigfachen durch eine Einheit. In diesem Sinne durchdringt der Zweck nicht nur, weit über die Reflexion hinaus, alles menschliche Handeln, sondern auch die Formen unseres Erkennens erweisen sich bei genauerem Zusehen als durch ihn beherrscht, wichtige Kategorien entspringen ihm und selbst bei den elementarsten logischen Functionen ist seiner Beihülfe nicht zu entrathen. Nicht minder verbreitet, wennschon schwerer zugänglich, ist der Zweck in der Natur. Ohne ihn bleibt das Gebiet des Lebendigen verschlossen; wenn er hier bestritten werden kann, so steht nicht sowohl in Frage, ob er überhaupt, sondern vielmehr nur, an welcher Stelle und mit welchem Inhalt er anzunehmen sei. Auch im System Darwin's scheint Tr. der Zweck nicht beseitigt, sondern nur verlegt. Eben die allge-

meinsten Thatsachen des Lebens, die „strenge Unterordnung der Functionen, die kräftige Selbsterhaltung, die geheimnissvolle Fortpflanzung", sie sind ihm Beweise für die Existenz hypermechanischer Ursachen. In dem Allen hält er für erwiesen, dass den Zweck nicht die menschliche Ansicht von sich aus in die Dinge hineinsieht, sondern dass sich in ihm uns das Weltgeschehen thatsächlich in ursprünglicher, freilich durch die Wissenschaft erst zu klärender Weise erschliesst. Diese Erörterung des Zweckes ist jedenfalls eine ausgezeichnete Leistung, die auch über den Kreis der Fachphilosophie hinaus die Anerkennung hervorragender Forscher erhalten hat (s. z. B. Ihering: Der Zweck im Recht. 2. Aufl. I. Vorr. VIII).

Wenn demnach der Zweck als allwaltender Begriff Eckstein einer im Realen begründeten idealen Weltanschauung wird, jener Weltansicht, welche Tr. die organische nennt, so bestimmt sich von ihm her auch die Stellung des Menschen zur Welt. Der Mensch theilt den Zweck mit allem Seienden, aber es steigert sich derselbe bei ihm zur selbsterkannten und selbstgewollten Macht. Aus dem Organischen als dem Gemeinsamen geht durch den artbildenden Unterschied des Menschlichen das Ethische als ein Organisches höherer Ordnung hervor. Daraus begründet sich eine eigenthümliche Stellung des Menschen zur Welt. Indem der Inhalt seines Daseins als Vollendung und Befreiung des im All Angelegten erscheint, bleibt er dem Zusammenhange und den Gesetzen des Ganzen unterworfen, aber er büsst darüber eine selbstständige Bedeutung nicht ein. Dem entsprechend sucht Tr. einen Weg zwischen den Systemen, welche die Welt ohne Weiteres vom Menschen aus deuten, in alles Geschehen Menschliches hineintragend, und denen, welche etwas von universaler Verwendung schon deshalb ausschliessen, weil es sich beim Menschen findet. Er hofft in dem menschlichen Kreise Weltgedanken zu entdecken und das Dunkel des Weltgeschehens vom wissenschaftlich erschlossenen Menschenwesen aus erhellen zu können. — Dieses Streben muss aller Ansicht vom Geistesleben einen charakteristischen Stempel aufdrücken; es muss ihr die Richtung auf das Weite und Freie geben,

ohne dass dabei auf eigenthümlichen Gehalt und eigenthümliche Kraft verzichtet wird.

In solchem Sinne hat Tr. die einzelnen Gebiete des Geisteslebens durchforscht, Recht und Moral, Kunst und Religion. Dass ihm die Vielgeschäftigkeit des Lebens nicht vergönnte, die fundamentalen Disciplinen der Psychologie und der Ethik, wie er es plante, zur systematischen Darstellung zu bringen, das beklagen wir als einen Verlust für die Wissenschaft. So sind die eigentlichen Principienfragen nicht zu voller Entfaltung gelangt. Wie die Anschauung des Geisteslebens jetzt vorliegt, mögen von Seiten der philosophischen Kritik sich in der Richtung dagegen Bedenken erheben, ob die nach Aristoteles eröffneten Gegensätze in innerster Tiefe des Geisteslebens, ob ferner die aus der Stellung des freien Individuums zur Gesellschaft, sowie aus dem Verhältniss des Innern zum Aeussern erwachsenden Probleme hinreichende wissenschaftliche Anerkennung und Behandlung gefunden haben. Namentlich bei der Rechtsphilosophie mag die Frage auftreten, ob sie nicht mehr der antiken als der modernen Ueberzeugung entspreche, und ob sie nicht in dem Streben, den Zusammenhang zwischen Moral und Recht zu wahren, der eigenartigen und ausschliessenden Natur des letzteren zu wenig Geltung verschaffe. Die Stärke aller Erörterung der Geistesprobleme finden wir vornehmlich in der intuitiven Erfassung des Gebietes als eines zusammenhängenden Ganzen, in der edlen, ernsten und klaren Weise, in der alles Besondere diesem Ganzen eingefügt, aus den bewegenden Kräften verstanden und auf wesentliche Ziele gerichtet wird. Eine lautere und echte Gesinnung kommt hier in durchsichtiger Form zum Ausdruck. So erfreuen wir uns im Besondern seiner Erörterungen über die Willensfreiheit, so seiner meist an einzelne Kunstwerke anknüpfenden ästhetischen Reflexion, so der zugleich tiefen und freien Art, mit der er die Wendung zur Religion aus den allgemeinen Aufgaben des Geisteslebens begründet. Insofern aber alle besondere Leistung und Richtung auf die Grundeinheit persönlichen Lebens und die von ihr getragene Gesinnung bezogen wird, gestaltet sich der Charakter des Ganzen als ein ethischer, ethisch nicht in dem

Sinne aufdringlicher Parānese, sondern ruhig fester, im Sachlichen wurzelnder Ueberzeugung. Auch hier wird die Angelegenheit durchgehend nicht als Sache subjectiver Ansicht und Schlussfolgerung, sondern als Eröffnung und Aneignung einer in Weltverhältnissen begründeten Thatsache behandelt. Wird diese Seite der Intuition in den modernen Systemen über den Versuchen der Deutung nicht oft unbillig zurückgestellt und darf die praktische Philosophie diese Aufgabe deshalb gering schätzen, weil sie darauf bestehen muss, dass ausser ihr noch andere zu erfüllen sind?

Indem wir die letzte Zusammenfassung dem Schluss vorbehalten, mag zunächst noch ein Blick auf die Leistungen des historischen Gebietes gestattet sein. Entsprechend den beiden philosophischen Strömungen unterschieden wir hier eine allgemeinere Richtung auf das Geschichtliche von der besondern, welche die organische Weltanschauung in aristotelischer Form als Kern des Geschehens aufzudecken strebt. Beider Entwicklung ist nun in Kurzem zu verfolgen. Im Hinblick auf Jenes könnte man Tr. einen kritischen, hinsichtlich Dieses ihn einen philosophischen Historiker nennen. Die Bedeutung der kritisch historischen Leistung Tr.'s steht ausser allem Zweifel. Er hat in hervorragender Weise dahin gewirkt, die exacte Methode in der historischen Erforschung der Philosophie einzubürgern, wo sie bei der Schwierigkeit, scheinbar durcheinander wogende Gedankenmassen in sachgemässer Weise zu einem festen Ganzen zu verbinden, und bei der Gefahr, subjective Ansichten und Deutungen dem Thatbestand einzumengen, besondere Aufgaben findet. Mit grosser Energie dringt Tr. darauf, vor allem Andern diesen Thatbestand seiner unverfälschten Beschaffenheit nach, auch mit allen etwaigen Lücken und Widersprüchen, herauszustellen. „Ohne die Sorgfalt für den Thatbestand gibt es kein Recht zum Urtheil. Es ist die erste Pflicht des Forschers, das Geschichtliche in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, und die Erfüllung dieser ersten bedingt die zweite, was geleistet und was nicht geleistet, darzuthun." Indem er es ablehnt, einer gefälligen Darstellung zu Liebe die Systeme abzurunden und von den Denkern eingeschlagene Bahnen über den thatsächlich

erreichten Endpunkt hinaus zu verfolgen, bietet er vielmehr alle Hülfsmittel der Methode auf, um ein treues Bild der Denker aus der Lage der Zeit zu geben und dasselbe auch in den einzelnen Zügen mit peinlicher Gewissenhaftigkeit auszuführen. Bei solchem Streben treten Philosophie und Philologie in enge Verbindung, und es erzielt diese Verbindung besonders glänzende Erfolge in der Reconstruction des klassischen Alterthums, vornehmlich des Aristoteles. Eröffnete Tr. schon in seiner Erstlingsschrift (Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata) der Forschung eine an Ergebnissen reiche Bahn, so ist der Höhepunkt seiner hiehergehörigen Leistungen, die Ausgabe der aristotelischen Psychologie, in der aristotelischen Literatur, um einen Ausdruck von Bonitz aufzunehmen, von epochemachender Bedeutung. Es ist dieses Werk mustergültig darin, Aristoteles aus Aristoteles zu verstehen, den ganzen Umfang seiner Philosophie, die Eigenart seines Sprachgebrauches, alle Hülfen der Tradition für eine präcise Erfassung des Gegenstandes im Verhältniss zur Lage der Zeit und Wissenschaft heranzuziehen. Die Vorzüge aber, welche diese Leistung besonders anschaulich zu erkennen gibt, finden wir von Tr. überall bekundet, wo er sich der Feststellung irgend welches historischen Thatbestandes zuwendet, hier gibt es für ihn kein Kleines, kein Nebensächliches, sondern Alles überwacht gleichmässig strenge Sorgfalt.

Von dieser kritisch objectiven Behandlung der Geschichte ist Tr. aber zu einer philosophischen Erörterung und Aneignung der Vergangenheit fortgegangen. Damit tritt ohne Zweifel ein subjectives Element in die Forschung ein. Aber wenn wir nicht alle einzelnen Erscheinungen gleichwerthig nebeneinander stellen und auf alle Verbindung zum Ganzen, auf alle Erhebung der Erscheinung zur Thatsache, verzichten wollen, so sind leitende Gedanken unentbehrlich, und der Unterschied liegt nur darin, ob wir sie den abgeblassten, aber als selbstverständlich auftretenden Meinungen der Zeit oder philosophischer Besinnung entnehmen mögen. Was heute der grosse Haufe als Objectivität preist, ist meist nichts anders als die bequeme Art, den Gegenstand theils ohne alle

Gedanken, theils aus fremden Gedanken zu sehen. Tr.'s Natur ist zu charaktervoll ausgeprägt, um das zu vermögen. Er setzt seine Subjectivität voll ein und er übernimmt damit natürlich die Gefahren, welche das Wagniss mit sich bringt.

Es lagen aber die Gefahren der ihm eigenthümlichen Richtung vornehmlich darin, dass das Bestehen auf der organischen Weltansicht als dem Kern der geschichtlichen Bewegung sowohl das Gleichmass der Beobachtung als die Unbefangenheit der Untersuchung beeinträchtigen konnte. Da jene Weltansicht bei Tr. in specifisch antiker Fassung wirkte, so gelangt das entgegenstehende Moderne nicht zur vollen Würdigung. Wie wir ihn weit mehr darauf bedacht sehen, die fortdauernde Macht des Alten im Neuen zu zeigen, als die Eigenthümlichkeit des Neuen aufzuhellen, so wird seine Behandlung der Denker um so bestreitbarer, je mehr dieselben die specifisch moderne Richtung vertreten. Während Tr. sich in Leibniz gern vertieft und seine Gedanken miterlebt, stehen ihm Descartes und Kant wie fremdartig gegenüber. Jener tritt überhaupt nicht sehr hervor, Dieser wird fortwährend erwähnt, aber trotz früher und anhaltender Beschäftigung mit ihm und bei aller Hochschätzung seiner gewaltigen Denkarbeit ist Tr. nie in ein innigeres Verhältniss zu ihm getreten. Seinem Realismus erschien der kritische Idealismus als blosser Subjectivismus, als gespenstischer „Eidolismus".

Aber auch die principielle Erfassung der so hochgeschätzten Antike bleibt nicht ohne Gefährdung. Die Heraushebung der organischen Ansicht als einer die Zeiten umspannenden Macht konnte dahin wirken, die specifische Beschaffenheit der alten Philosophie, die charakteristische Ausprägung, mit ihrer zeitlichen Bedingtheit und Beschränktheit zu Gunsten einer allgemeinern begrifflichen Fassung abzuschleifen. So muss im Besondern hinsichtlich des Aristoteles bei allem Respect vor der historischen Leistung Tr.'s gefragt werden, ob er ihn philosophisch nicht zu sehr den Neuern annähere. Sollte er ihn nicht bei der philosophischen Erklärung manchmal zu innerlich gewandt, zu principiell gedeutet, zu sehr mit bewusster Erwägung ausgestattet haben? Verkennen wir im Interesse der Wahrheit diese Gefahren nicht, lassen uns aber

durch sie nicht den Blick verdunkeln für die mächtige Anregung und fördernde Wegweisung, welche bei Tr. die philosophische Ueberzeugung der geschichtlichen Forschung gebracht hat.

Die Ueberzeugung, in der Geschichte die Wahrheit als durchgehende und verkörperte Macht zu finden, musste wie als allgemeinen Antrieb, in ihre Zusammenhänge einzudringen, so als Aufforderung wirken, die einzelnen Phasen in enge gegenseitige Beziehung zu setzen und zu einer weltgeschichtlichen Gesammtbewegung zu vereinigen. Sie gab der gesammten Forschung einen Zug in's Grosse und Einheitliche. Weiterhin führte der Charakter der principiellen Ansicht zu eigenthümlichen Synthesen der Einzelvorgänge, zu grossen neuen Durchblicken durch das unermessliche Gesammtgeschehen der lebendigen Entwicklung. Es muss Tr. ausserordentlich viel daran liegen, den Gedanken der Stetigkeit der Entwicklung nicht bloss in allgemeiner Ansicht aufzustellen, sondern ihn auch in exacter Forschung durchzuführen. Eine derartige Durchführung scheint aber die Geschichte der Begriffe und Termini, jener elementaren Werkzeuge des philosophischen Denkens, zu ermöglichen. Hier ist in Wahrheit ein enger Zusammenhang der Zeiten und Völker vorhanden, alles Einzelne greift hier in einander, von hier aus stellt sich die philosophische Arbeit als gemeinsames Werk der Menschheit dar, in welchem der Einzelne nur den überlieferten Faden weiterführt und ohne Anschluss an das Ganze gar nichts vermag. Dieses System der Begriffe und Termini wird nun aber unzweifelhaft von Aristoteles beherrscht, man kann nirgends in dasselbe tiefer eindringen ohne sich auf seine begründende und beharrende Leistung hingewiesen zu sehen. Namentlich in dem, was die Philosophie dem Begriffsschatz der Menschheit zugeführt hat, in den fundamentalen Stammbegriffen kann eine Erleuchtung der geschichtlichen Arbeit von keinem Andern als von Aristoteles her erfolgen. Nun bliebe allerdings zu prüfen, wie viel dieses Ueberkommensein der Begriffe bedeute und ob der Continuität der Mittel und Werkzeuge auch eine Continuität des Inhalts der Gedankenbewegung entspreche, jedenfalls besteht Tr.'s Verdienst, durch

Wort und Werk der Forschung ein grosses Gebiet erschlossen und ihm Interesse wie Arbeit zugeführt zu haben.

Nach einer andern Seite hin zeigt sich die Berührung mit der Philosophie für die Geschichte fruchtbar, indem Tr. an einzelnen grossen Problemen durch Vergleichung des Verschiedenartigen die Eigenthümlichkeit der Richtungen aufdeckt oder auch eine wichtige Frage durch die Gesammtgeschichte verfolgt, wie dies mit der Kategorienlehre geschehen ist. Solche Vergleichungen und Durchschnitte sollen seiner Absicht nach dahin wirken, dass die Geschichte aufhöre blosse Vergangenheit zu sein, dass die historischen Untersuchungen „von der breiten Basis der Vergangenheit die Spitze in die Gegenwart erheben". In Ausführung dieses Strebens zeigt er eine besondere Stärke darin, die einzelnen Leistungen auf das Ganze der intellectuellen Persönlichkeit zu beziehen und sie von daher zu charakterisiren. Wie er aber darauf dringt am Einzelnen die Züge des Ganzen zu erfassen, so treibt es ihn vom Ganzen zu der Bewährung und Veranschaulichung im Einzelnen. In Folge dessen haben alle historischen Zeichnungen Tr.'s etwas Lebendiges, die Männer, in deren Gedankenwelt er uns einführt, stehen nicht bloss als Träger abstracter Gedankenmassen, sondern als eigenartige Persönlichkeiten strebend und kämpfend vor unsern Augen. Solche charakterisirende Behandlung der Geschichte ergibt eine enge Verbindung des Philosophischen und Menschlichen, wie das dem Sinne Tr.'s entspricht.

Werfen wir nunmehr einen Blick zurück. Unsere Auffassung wird vornehmlich von dem Gedanken getragen, dass bei Tr.'s systematischer und historischer Leistung zwei Strömungen zusammenwirken, die gesondert betrachtet werden müssten, damit eine präcise Auffassung und zutreffende Beurtheilung möglich werde. Der Umstand, dass diese Doppelseite sowohl durch die systematischen wie durch die historischen Leistungen geht, zeigt wie sehr dieselben bei Tr. zusammengehören. Die universellere Richtung auf Entwicklung und Vertretung geistiger Thatsächlichkeit schien uns gegen Zweifel in erheblich höherm Grade geschützt. Wir überzeugten uns, dass das Streben hier nicht ein unbestimmter

Drang blieb, sondern dass es sich in festen Gestaltungen verkörperte. Und zwar lagen diese Gestaltungen an überaus wichtigen Punkten des Denkganzen. Wenn Tr. der schlichten einfachen Logik nach Inhalt und Machtentfaltung zu ihrem Rechte verhilft, wenn er philosophische und philologische Methode zu fruchtbarer Durchdringung einigt, wenn er die Bedeutung der Bewegung und des Zweckes als durchgehender Thatsachen aufdeckt und in gleichem Sinne die ethische Grundidee des Geisteslebens entwickelt, wenn er endlich die Erscheinungen des geschichtlichen Daseins zu eigenthümlichen thatsächlichen Complexen zusammenfasst, so bekundet sich zur Genüge, dass in seinem Lebenswerke nicht blosses Meinen und Wollen, sondern ein reicher Arbeitsertrag vorliegt, sowie auch dass in aller Verschiedenheit der Gebiete ein gemeinsames Ziel philosophischer Ueberzeugung kräftig wirkt. Die Bedeutung dieses Ganzen könnte vielleicht Einer bestreiten, der nur auf das fertige Endergebniss sähe, und der von dem einzelnen Philosophen die glatte Lösung der grossen Probleme verlangte als handle es sich um ein Rechenexempel; wer aber auf die Arbeit und Bewegung selber eingeht, wer dabei gemäss Tr.'s eignem Verlangen die Frage darauf richtet, wie der Einzelne im Zusammenhange der Gesammtarbeit stehe und ob er in dieselbe fördernd eingegriffen habe, der wird die reiche und fruchtbare Lebensarbeit, die sich hier vor uns ausbreitet, mit Anerkennung und Respect betrachten.

Dieser Respect muss sich steigern, wenn wir uns die Art vergegenwärtigen, in der Tr. seine Ueberzeugungen entfaltete, und die Zeitverhältnisse, in denen er wirkte. Seine Art ist es nicht, Gedanken flüchtig hinzuwerfen und nebelhafte Aussichten zu eröffnen, sondern was er ergreift, das bildet er kraftvoll bis zu klarer Gestalt durch; da findet sich nichts Schillerndes, Weichliches, keine eitle Selbstbespieglung, sondern durchgängig Aechtheit, männliche Festigkeit und charaktervolle Sachlichkeit. Der Eindruck dieser Eigenschaften wie die Schätzung der Gesammtleistung wird gehoben durch die Art, wie Tr. seine Ueberzeugung in der Zeit und ihr gegenüber verfochten hat. Zuerst hatte er sich innerhalb der Wissenschaft eine Stellung in hartem Kampfe zu erstreiten,

dann musste er in einer Periode der Abwendung von der Philosophie ihr Recht gegen die Verächter zur Rechten und zur Linken wahren und für die Arbeit an ihr Theilnahme werben; als endlich neue Bewegungen anhoben, schlugen sie Wege ein, die er nur theilweise billigen konnte. Er hat sich dem allen gegenüber nicht etwa bloss zuschauend und räsonnirend verhalten, sondern er hat überall den Kampf für das, was ihm Wahrheit galt, muthig aufgenommen, er ist aus dem Kampf sein ganzes Leben lang nicht herausgekommen. Die Stellung, welche er in diesen Kämpfen einnahm, wird je nach den Ueberzeugungen verschiedene Beurtheilung finden; dass sein Streben auf die Sache ging, dass er sich allezeit kräftig und tapfer erwies, das könnte auch der Gegner zugestehen.

Beziehen wir in letzter Abschliessung die Gesammtheit der Leistungen auf die Einheit persönlichen Lebens, so stellt sich uns der allgemeinste Charakter aller Bethätigung als ein erziehender, ein ethisch erziehender dar. Alle besondere Sachleistung gibt sich hier als Vorwurf und Mittel, allgemeingeistige Kräfte zu erwecken und zu bilden, ein einheitliches Lebensziel zu fördern. In den besonderen Aufgaben der Wissenschaft sieht und schätzt er die rein menschliche Bethätigung. Indem er bei Methode und Thatsache darauf dringt, alle subjective Bewegung den Gesetzen der Sache zu unterwerfen und diese Gesetze mit peinlichster Gewissenhaftigkeit auszuführen, erweisen sich Gesinnung und Arbeit als untrennbar verbunden.

Gleichen Geistes hat Tr. seine Ueberzeugung auch in persönlicher Lehrthätigkeit vertreten und er hat auf weite Kreise mächtig gewirkt, indem er an jedem besondern Gegenstande kräftig und klar Gesetz und Gehalt des Ganzen zum Ausdruck brachte. — Durch alles dies ist ihm ein ehrenvolles Andenken in Philosophie und Wissenschaft gesichert. Es wäre kein günstiges Zeichen für die Forschung der Gegenwart, wenn sie das als gering erachtete, worin sie von Trendelenburg lernen kann.

Ueber das Princip und die Kosmologie Anaximander's.

Mit Bezug auf: **Josephus Neuhaeuser,** Anaximander Milesius sive vetustissima quaedam rerum universitatis conceptio restituta. Cum una tabula. Bonnae apud Max. Cohen et filium (Fr. Cohen) MDCCCLXXXIII. XVI u. 428 S. gr. 8°.

Nach der Beurtheilung, welche das oben angezeigte Werk durch einen gewiss berufenen Richter, E. Zeller (Dtsche. L.-Z. IV, 43, S. 1499 ff.), erfahren hat, scheint eine eingehendere Besprechung desselben nicht überflüssig zu sein; denn wenn auch nach des Rec. Ansicht der Anspruch nicht aufrechtzuhalten ist, den das Buch erhebt: über eine bis dahin unerkannte wichtige Bedeutung der Naturphilosophie Anaximander's Licht verbreitet zu haben, immerhin regt es durch systematische und sorgfältige Untersuchung des gesammten einschlägigen Quellenmaterials zur erneuten Prüfung der bestehenden Auffassungen an, welche bei der etwas verwickelten Lage der Sache sicherlich nicht nutzlos sein dürfte. Naturgemäss werden sich meine Bemerkungen mit Anaximander's Hauptbegriff, dem Begriff des Unendlichen, dem Nh. die zwei ersten Bücher seines Werkes widmet, an erster Stelle zu beschäftigen haben.

Das Unendliche ist Princip (*ἀρχή*) und hat nicht zum Princip etwas Anderes (Ar. phys. III, 4, 203b 10). Princip bedeutet dabei das zugleich, was die aristotelische Philosophie als stoffliche und Bewegungsursache unterscheidet; der Tadel (Plut. plac. I, 3, 3), dass An. die bewegende Ursache nachzuweisen verabsäumt habe, stützt sich ohne Zweifel auf das bekannte Urtheil des Aristoteles über die alten Physiker insgesammt ausser dem „einzig nüchternen" Anaxagoras, met. I, 3 (cf. Diels, Doxogr. 180). Die sehr bestimmte Ueberlieferung, dass An. den Terminus *ἀρχή* eingeführt habe, will Nh. bestreiten; doch ohne Grund, wie mir scheint; denn, möchte auch die eine Stelle des Simpl. (in Ar. phys. p. 24^{15}, Diels, cf. Dox. 476) einen Zweifel offenlassen, jedenfalls die zweite (p. 150^{28} *πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*) spricht

unzweideutig; die Worte können nur besagen: er nannte das ὑπ. (d. h. was dem Peripatetiker so hiess) ἀρχή. Die Bedeutung dieser Begriffsfixirung lag vermuthlich in der Erkenntniss, dass man wohl vom Unendlichen ausgehend das Endliche erklären, nicht vom Endlichen das Unendliche ableiten könne.

Das Motiv der Annahme des Unendlichen: „damit" das Werden sich nicht erschöpfe, darf (nach Simpl. de caelo 273a 42 Karst. und Plac. I, 3, 3) mit Sicherheit dem An. zugeschrieben werden. Dasselbe begegnet Ar. ph. III, 4 und 8 unter den Gründen, aus welchen die Physiker überhaupt die Unendlichkeit des Stoffes angenommen haben sollen. Nh. möchte alle diese Gründe auf An. beziehen, es fehlt aber dazu durchaus an dem genügenden Anhalt. Mehr Grund hat man, bei dem gleich vorhergehenden Beweise, weshalb das Unendliche, falls es angenommen wird, nur „Princip" sein kann, an unseren Philosophen an erster Stelle zu denken [1]). Man würde demnach anzunehmen haben, An. sei nicht etwa, vom Begriff eines „Princips" ausgehend, zur Annahme des Unendlichen gelangt, sondern zuerst habe er den Gedanken des Unendlichen gefasst und dann sich klar gemacht, dass das Unendliche, falls es wirklich sei, nur Voraussetzung zu allem Anderen sei, nicht ein Anderes zur Voraussetzung haben könne. Das Verhältniss der beiden von Ar. angeführten Gründe — 1) hätte das Unendliche einen Anfang, so hätte es auch (im Raume) eine Grenze; 2) das Unendliche ist (in der Zeit) ungeworden und unvergänglich, wie es nur einem Princip zukommt — ist klärlich dieses: das Unendliche ist concipirt

1) Zwar gewiss nicht deswegen (wie Nh. p. 28) meint, weil der Beweis ganz incorrect sei und also dem Aristoteles nicht zugeschrieben werden könne. Man verstehe ὡς ἀρχή τις οὖσα „wie wenn es Princip wäre", d. h. so wie es der Fall sein muss, wenn das Unendliche Princip sein soll (wobei die nunmehr selbstverständliche Folgerung: also ist es Princip, unausgedrückt bleibt), so ist Alles correct. Prantl übersetzt richtig: eben wie ein Princip; Simpl. (p. 465[4] D.) umschreibt: ὅπερ τῆς ἀρχῆς, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐστιν ἴδιον. Ganz so ist Pl. Theaet. 152c ὡς ἐπιστήμη οὖσα zu deuten, was man hat streichen wollen, weil man es nicht verstand. Vgl. meine „Forschungen" S. 15[1].

1) als im Raume grenzenlos ausgebreiteter Stoff, 2) aber und ebendamit als unerschöpflicher Fonds des Werdens; indem das Werden und Vergehen selbst durchaus räumlich gedacht wird als ein Hervorgehen aus dem unendlichen Stoff und Zurückgehen in ihn. Was also in der Zeit, eben das wird auch im Raume Anfang und Ende haben oder nicht; das Erstere trifft auf das Unendliche nicht zu, denn woher kam es, als es entstand? wohin soll es gehen, wenn es vergeht? Also hat es nicht einen Anfang, sondern ist Anfang von Allem, *ἀρχή*, nicht *ἐξ ἀρχῆς*. Dass die Auffassung die des An. wirklich ist, bestätigt das eben erwähnte, sicher auf ihn zu beziehende dritte der fünf Argumente für die Wirklichkeit des Unendlichen, wo eben diese Auffassung offenbar zu Grunde liegt: *οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον.* Das Argument, welches Ar. als Allen gemeinsam und zugleich als das gewichtigste hervorhebt: dass unser Gedanke über jede endliche Grösse hinauszugehen vermag, wird zwar wohl auch auf An. in dem Sinne zutreffen, dass er von der Macht des einmal concipirten Gedankens überwältigt war und auf die Realität des neu gewonnenen Begriffs mit derselben ungeschwächten Kraft der erst erwachten Reflexion vertraute, wie die Eleaten auf die Realität des Begriffs des reinen Seins, die Pythagoreer auf die des Mathematischen. Aber Ar. hat in jener Stelle doch wohl mehr seine eigene Auffassung von dem innersten Motive der Annahme des Unendlichen aussprechen, als die erklärte Meinung der alten Physiker, zumal des ältesten derer, welche das Unendliche behaupteten, wiedergeben wollen.

Schon aus dem Gesagten ergibt sich, dass An. in seinem Begriff von der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit jedenfalls ausging, die dynamische aber darin zugleich mitbegriff. Dass er sogar allen Zeitbegriff vom Unendlichen ausgeschlossen habe, folgert Nh. (p. 38) aus solchen Ausdrücken wie *ἀίδιον καὶ ἀγήρω* (Hippol. ref. I, 6), *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* (Ar. ph. III, 4) gewiss grundlos. Der Stoff vergeht nicht, schrumpft nicht zusammen und ist unerschöpflich an zeugender Kraft, mehr liegt nicht in den Worten; als immerfort zeugendes

Princip des Werdens aber ist er doch wohl nothwendig in der Zeit, und zwar in aller Zeit. Auch die κίνησις ist ἀΐδιος nach An., aber sie ist gewiss nicht zeitlos ewig.

Wir kommen zu der berühmten Streitfrage von der Beschaffenheit des Urstoffs nach An. (Nh. l. II). Dass damit jedenfalls nicht eine pure Abstraction der Unendlichkeit, sondern ein in Raum und Zeit unendlicher, unendliches Werden zeugender Stoff gemeint war, mag aus Ar. ph. III, 4 (203a 16) gefolgert werden; aber darauf ist gewiss Nichts zu bauen, wenn derselbe (c. 8, 208a 8), wo er auf Widerlegung Anaximander's auszugehen scheint, dessen Begriff vom Unendlichen weit bestimmter nach seinen Begriffen definirt als ἐνεργείᾳ ἄπειρον σῶμα αἰσθητόν, woraus Nh. auf eine bestimmte sinnliche Beschaffenheit etwas zu unbedenklich schliesst.

Bekanntlich nämlich stehen sich hinsichtlich der Qualität des Urstoffs A.'s zwei Auffassungen in unversöhntem Widerspruch gegenüber. Einig zwar sind die alten Berichterstatter und die meisten der neueren Interpreten darin, dass die Vielheit und vielartige Beschaffenheit der endlichen Dinge aus der Einheit des unendlichen Stoffes nicht durch eine Aenderung der Qualität, insbesondere nicht durch Veränderung des Dichtigkeitszustandes (wie bei mehreren anderen jonischen Physikern) hervorgehen, dass vielmehr die verschiedenen und zwar immer gegensätzlich gedachten Beschaffenheiten in der Einheit des Urstoffs irgendwie schon enthalten sein und sich daraus ausscheiden, d. h. durch einen Process räumlicher Trennung oder zugleich mit einem solchen in ihrer Besonderung hervortreten sollten. Das bestimmteste Zeugniss des Aristoteles über unseren Philosophen [1]) trifft in diesem Punkte genau zusammen mit dem des Theophrast [2]) und anderer

1) Ph. I, 4 in. οἱ μὲν ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον... τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι κτλ.

2) Bei Simpl. in Ar. phys., p. 24[26] Diels: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως. Vgl. dazu die Begründung l. 21: δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. Ferner 150[26].

Autoren (Nh. p. 45). Streitig dagegen ist, wie das Enthaltensein der Gegensätze im Einen Unendlichen gedacht werden soll. Sind sie actuell darin, so erhält man ein genaues Analogon der anaxagoreischen oder empedokleischen Mischung der Qualitäten, und von Einheit des Urstoffs könnte eigentlich nicht geredet werden. Indessen sind so ziemlich alle Autoren, welche von An. berichten, wenigstens darin einig, dass sein Urstoff ein von den vier einfachen Stoffen, den sog. Elementen verschiedener, dennoch einfacher war, nämlich entweder ein „mittlerer" zwischen jenen oder überhaupt ohne qualitative Bestimmtheit; und so können die vereinzelten abweichenden Angaben bei Philoponos und Simplikios, welche auch mit deren eigenen sonstigen Nachrichten nicht im Einklang stehen, wohl nur auf Missverstand beruhen [1]). Insbesondere aber unterscheidet Ar. von denjenigen Physikern, welche wie Empedokles und Anaxagoras viele Urstoffe behaupteten, die, welche einen einzigen annahmen, und zählt den An. zu den letzteren. Wenn nun derselbe trotzdem (met. XII, 2, 1069b 20) ein *μῖγμα* des Anaximander auf einer Linie mit dem des Empedokles nennt (*τὸ Ἀναξαγόρου ἓν — βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα — καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου*), so möchte ich am liebsten (mit Lütze, Ueber das *ἄπειρον* Anaximander's, p. 54) einen einfachen Irrthum des Abschreibers annehmen, der die gleichlautenden Namen Anaxagoras und Anaximander miteinander vertauschte [2]); denn

---

1) Ueber Simpl. p. 27[18], wo man in einer von Theophrast gezogenen Parallele zwischen Anaxagoras und Anaximander fälschlich, was von dem Ersteren gesagt ist, auf den Letzteren bezogen hat, ist nach Zeller I[4], 193[3], Kern, Beitr. z. Darst. d. Philos. d. Xenoph. p. 11***, Lütze p. 69, Diels, Dox. 479[4] n. kein Wort mehr zu verlieren. Die sonstigen Stellen siehe Nh. p. 46.

2) L. hat sich dabei den Zwischensatz (*βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα*) nicht zu erklären gewusst. Aber met. I, 8 ist ausführlich gezeigt, weshalb die Annahme Eines (qualitativ unbestimmten) Urstoffs vor der eines anaxagoreischen Beisammen der allerlei Beschaffenheiten den Vorzug verdient. Sollte nicht Ar. eben dort den Anaximander im Sinne gehabt, und sollte nicht diese Stelle dem Theophrast vorgeschwebt haben bei seiner (gleich näher zu erwägenden) Parallele zwischen Anaxagoras und Anaximander? Ich halte es wenigstens für möglich.

zu bestimmt wird doch ph. I, 4 dem Anaximander das ἓν, Empedokles und Anaxagoras das μῖγμα zugeschrieben[1]). Oder wenn man sich zu der so einfachen Aenderung doch nicht entschliessen mag, so genügt es zu constatiren, dass die Auffassung des anaximandrischen ἓν als eines μῖγμα im eigentlichen Sinne, welches das Gemischte actuell und nicht bloss potentiell enthält, mit der sonstigen Auffassung des Aristoteles sowie der des Theophrast unvereinbar ist, diese Bezeichnung also und die Zusammenstellung mit Empedokles jedenfalls nur auf Ungenauigkeit beruhen könnte.

Bleibt denn also nur übrig, das Enthaltensein der Gegensätze in der Einheit des Urstoffs potentiell zu verstehen, so ist dies nach Neuhäuser's Eintheilung wiederum auf doppelte Art möglich; entweder so, dass der Urstoff eine bestimmte, nämlich eine mittlere zwischen zwei (je zwei?) conträren Beschaffenheiten mit der Möglichkeit des Ueberganges in eine jede derselben hat, oder so, dass er überhaupt qualitätslos ist wie die Materie nach aristotelischem oder auch nach modernem Begriff.

Indessen mir scheint die erste dieser beiden Möglichkeiten schon ausgeschlossen zu sein, falls nämlich der Satz fest bleiben soll, von dem wir mit Nh. unseren Ausgang nahmen: dass An. die Genesis nicht durch ἀλλοίωσις oder μεταβολή, sondern durch ἔκκρισις erklärte; denn, soll der Urstoff eine bestimmte sinnliche, gleichviel ob mittlere oder conträre Beschaffenheit haben, so kann wohl das Hervorgehen jeder anderen Beschaffenheit aus demselben gar nicht anders gedacht werden als durch wirkliche qualitative Veränderung.

---

1) Heisst es (187 a 23) ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἄλλα, so darf man nicht etwa (wegen des καί) das μῖγμα auf Anaximander mitbeziehen; denn da nach der feststehenden, gerade hier zu Grunde liegenden aristotelischen Eintheilung (vgl. c. 4 in. mit c. 2 in.) Empedokles und Anaxagoras eine Vielheit von Principien, Anaximander ein einziges angenommen haben soll, so kann doch nicht das μῖγμα (welches soeben definirt wurde als ἓν καὶ πολλά, die Einheit des Vielen) auf den Letzteren bezogen werden. Das καί betrifft also nur die Uebereinstimmung in der Art, wie dieser und wie jene die Genesis erklärten, nämlich durch ἔκκρισις.

Mag man auch Aristoteliker genug sein, um einen guten Sinn darin zu finden, dass jedes Ding das, was es werden kann, der Möglichkeit nach schon ist, so hat man doch erstens kein Recht, eine so specifisch stagiritische Feinheit auf die Anfänge der jonischen Speculation zurückzudatiren; und dann ist doch eben nach den aristotelischen Begriffen der Uebergang der Potentialität zur Actualität ἀλλοίωσις, nicht räumliche Scheidung; es heisst aber ausdrücklich von Anaximander: nicht ἀλλοίωσις, sondern ἔκκρισις, womit eine solche ἀλλοίωσις, wobei man sich das, was wird, in dem, woraus es wird, schon potentiell enthalten denkt, so gut wie eine jede andere ausgeschlossen ist. Mir scheint daher die Disjunction logischerweise nur so möglich zu sein: entweder An. nahm einen qualitativ bestimmten Urzustand an mit wirklichem Uebergang in andere Zustände, beispielsweise Verdichtung und Verdünnung; das leugnen aber einhellig unsere vertrauenswürdigsten Zeugen, Aristoteles wie Theophrast; oder aber einen an sich qualitätslosen Urzustand, in der Art, dass in und mit der räumlichen Besonderung des unendlichen zur Vielheit der endlichen Dinge zugleich deren gegensätzliche Beschaffenheiten hervortreten. Dass sie im Urstoff ursprünglich sind, heisst dann nicht wie bei Anaxagoras, sie waren gemischt und entmischten sich dann, sondern in jenem ewigen Scheidungsprocess, in dem alles Werden besteht, differenzirt sich zugleich und zwar von jeher der in sich indifferente Urstoff in die gegensätzlichen Beschaffenheiten der endlichen Dinge [1]). Genau dies Letztere nun erklärt Ar. met. I, 8 als den nicht wörtlichen, doch im Grunde gemeinten, tieferen, wie er sagt, moderneren Sinn der Lehre des Anaxagoras; er würde nach unserem Aenderungsvorschlag met. XII, 2 auch direct das ἕν des Anaximander so aufgefasst und ihm vor dem ὁμοῦ πάντα des Anaxagoras (ganz analog jener Stelle) den Vorzug eingeräumt haben; in aller Bestimmtheit aber behauptet Theophrast ebendies als Anaximander's wirkliche

1) Man achte auf das Präsens: ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι bei Ar. und in allen Parallelstellen, auch in dem Fragmente des An., Simpl. p. 24[13] sqq.

Meinung, und indem er jene aristotelische Deutung oder Verbesserung des Anaxagoras sich aneignet [1]), lässt er ihn ebendamit dem Anaximander sich nähern. So ergeben es unzweideutig die bekannten Zeugnisse des Simplikios [2]).

Neuhäuser seinerseits entscheidet sich dieser ganz am Tage liegenden, im Wesentlichen schon von Schleiermacher erkannten Sachlage gegenüber dennoch für jenes „Mittlere". Indem er von der Voraussetzung ausgeht, der Urstoff, der die Gegensätze in sich enthält, müsse von irgend einer bestimmten sinnlichen Beschaffenheit sein, zeigt er richtig, dass es alsdann nach aristotelischen Begriffen nur ein „Mittleres" sein kann. Das Mittlere zwischen zwei Gegenständen enthält nämlich nach bekannter Lehre des Ar. diese Gegensätze *δυνάμει* und ist doch *ἐνεργείᾳ* etwas von denselben qualitativ Verschiedenes. Ferner das Mittlere entsteht durch Mischung der entgegengesetzten Qualitäten, so die Farben durch Mischung von Hell und Dunkel (ein Moderner hätte gesagt: Weiss durch Mischung complementär-farbiger Lichtstrahlen); und so wäre ja auch erklärt, wie das *μεταξύ* gelegentlich ungenau auch als *μῖγμα* bezeichnet werden konnte. Zwar zeigt Ar. selbst, dass es ein solches Mittlere zwischen den von ihm angenommenen Urqualitäten nicht gibt, und widerlegt damit gewisse anonyme Philosophen, welche statt eines der Urstoffe wirklich einen mittleren zwischen diesen als Princip aufgestellt hatten. Nh. bezieht folgerecht diese These und ihre Widerlegung auf Anaximander und darf sich auf eine stattliche Reihe von Zeugnissen alter Commentatoren für seine Ansicht berufen (p. 52—56).

Nun erklärt zwar diese Deduction auf wirklich überzeugende Weise, wie ein Peripatetiker, vielleicht selbst, wie Aristoteles dazu kommen konnte, das *ἄπειρον* des An. als ein

---

1) Cf. Lütze p. 53[7], Zeller, Abh. d. Berl. Akad. 1877, phil. Cl. p. 152. Diels, Dox. 479[18] n.

2) In phys. p. 27[19] und 154[19] *μίαν φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος*, auch p. 24[26] *οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος* (scil. *ὁ Ἀναξίμανδρος*), wonach auch das Vorige (*ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον* l. 17 und *τί ἄλλο παρὰ ταῦτα* sc. *τὰ τέτταρα στοιχεῖα* l. 23) nothwendig zu deuten ist.

„Mittleres" zu interpretiren, auch wenn er selbst sich gar nicht hatte einfallen lassen, es irgendwie als ein solches zu kennzeichnen; denn da Ar. in der That (nach phys. III, 8) vorauszusetzen scheint, der Urstoff müsse von einer bestimmten sinnlichen Beschaffenheit sein, so konnte er nach den aristotelischen Begriffen die Gegensätze schon gar nicht mehr anders denn als „Mittleres" in sich befassen. Allein, so wenig es uns hiernach wundern dürfte, etwa auch bei Aristoteles selbst auf eine solche Deutung Anaximander's zu treffen, jedenfalls mit der Stelle, welche allein von allen mit voller Bestimmtheit von Anaximander und seinem Princip redet (ph. I, 4), steht sie in doppeltem Widerspruch. Erstens, ist der Urstoff ein Mittleres nach aristotelischem Begriff, so genügt er zwar der Bedingung, die Gegensätze in sich zu vereinen, aber er genügt nicht der anderen Bedingung, dass die Gegensätze aus ihm nicht durch *ἀλλοίωσις* oder *μεταβολή*, sondern *ἔκκρισις* hervorgehen sollen; die von Nh. zusammengebrachten Stellen sagen einstimmig: die Gegensätze werden aus dem Mittleren, das Mittlere aus den Gegensätzen durch *ἀλλοίωσις* oder *μεταβολή*, wie es auch natürlich ist. Zweitens, nach Anaximander sind die Gegensätze aus dem Ur-Einen, Unendlichen, nach dem aristotelischen Begriff ist vielmehr das Mittlere aus dem Entgegengesetzten. Nach letzterer Auffassung sind die Gegensätze, nach ersterer zweifellos das Eine Unendliche das Ursprüngliche: *ἀρχή*. Anders ausgedrückt: ein *μῖγμα* oder *μεταξύ* ist Einswerdung des Vielen (*πολλῶν ἕνωσις*, nach Ar. 325b 22); Anaximander lehrt Differenzirung des Einen (*ἑνὸς διάκρισιν*, etwa nach Simpl. über Anaxagoras, p. 27[12]); Beides ist unvereinbar [1]).

1) Ich kann demnach auch Zeller (p. 192[1]) nicht zugeben, dass das *ἕν* des Anaximander auch als *μῖγμα* habe bezeichnet werden können. Freilich, wenn die Gegensätze aus dem Urstoff sich ausscheiden sollen, müssen sie wenigstens *δυνάμει* darin gewesen sein; aber eben nicht als in einem *μῖγμα*, welches nach Ar. *ἐκ τῶν ἐναντίων* ist (die Gegensätze voraussetzt, als ein „Mittleres" zwischen den Gegensätzen gleichsam schwebt), sondern nur als in einer *ἄποιος ὕλη*. Hätte Ar. wohl auch die Materie der Atomisten ein *μῖγμα* haben nennen können? Und doch war in gewissem Sinne auch nach ihrem Begriff „Alles beisammen"; nämlich *δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ*, met. XII, 2.

Nun ist, wie gesagt, dies die einzige Stelle, wo Ar. ausdrücklich mit Nennung des Namens von dem Princip Anaximander's handelt; mit derselben stimmt Theophrast nicht nur in den beiden hier entscheidenden Punkten genau überein, sondern seine ganze Auffassung unseres Philosophen steht der Deutung des ἄπειρον auf ein μῖγμα oder μεταξύ in scharfem Widerspruch gegenüber. Aristoteles und Theophrast aber sind anerkanntermassen die einzigen Autoren über die Lehre Anaximander's, bei denen wir Bekanntschaft mit dessen Schrift vorauszusetzen berechtigt sind, und zwar scheinen Theophrast's Angaben sich bestimmter noch als die aristotelischen auf die Schrift selbst zu stützen, da sie ausser der schon berührten Anmerkung über den Gebrauch des Terminus ἀρχή noch eine über die dichterische Ausdrucksweise des einzigen bei dieser Gelegenheit von Simpl. mitgetheilten wörtlichen Excerptes enthalten. Beziehen nichtsdestoweniger die Commentatoren des Aristoteles von Alexander ab, ziemlich einhellig zwar, doch ohne jemals ein authentisches Zeugniss für ihre Deutung anzuführen, also vermuthlich auf blosse Conjectur hin, die Reihen jener Stellen, wo Ar. ohne Nennung eines Namens von solchen spricht, welche ein Mittleres zwischen zwei Elementen als Princip aufstellten, auf Anaximander, so wird uns das vereinte Zeugniss der einzig deutlichen aristotelischen Aeusserung und des Theophrast so lange mehr gelten, als die noch so vielstimmig wiederholte Behauptung der Commentatoren, bis es höherem Scharfsinn gelingt, den augenscheinlichen Widerspruch der beiden Auffassungen durch geschickte Interpretation wegzuschaffen. Neuhäuser hat sich die erstaunlichste Mühe gegeben, dies Kunststück der Auslegung zu vollbringen und die, wie mir scheint, klare Sachlage zu verdunkeln, ich zweifle indess, ob es gelungen ist.

Nh. gibt zunächst eine Uebersicht der Stellen, wo Aristoteles von den Physikern, welche eins der Elemente, Feuer, Luft oder Wasser (denn auf die Erde rieth Keiner) zum Princip erklärten, als eine besondere Klasse diejenigen unterscheidet, welche ἕτερόν τι τῶν στοιχείων, ἄλλο τι παρὰ τὰ στοιχεῖα, oder μεταξύ τι, μέσον τι, ein Mittleres nämlich zwischen Luft und Wasser, einmal: zwischen Luft und Wasser oder zwi-

schen Luft und Feuer, einmal auch: zwischen Wasser und Feuer annahmen (s. die Zusammenstellung Nh. p. 71). Nh. glaubt bewiesen zu haben, dass mit allen diesen Ausdrücken nicht etwa verschiedene Ansichten, sondern eine und dieselbe von Ar. bezeichnet werde. In der That werden die Ausdrücke promiscue gebraucht; ohne ein Wort der Erläuterung wird in einem und demselben Zusammenhange die eine mit der anderen vertauscht, z. B. met. I, 7, 8 tritt für das Mittlere zwischen Feuer und Luft das zwischen Luft und Wasser ohne jede Motivirung der Abweichung ein. Auch sagt Ar. gern *τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, τὸ μεταξὺ ἀέρος καὶ ὕδατος* (bez. *πυρός*), *τοὺς τὸ — λέγοντας*, als spräche er jedenfalls von bestimmten Vertretern einer bestimmten Hypothese und nicht von bloss überhaupt möglichen (Nh. 101 ff.); und da diese Hypothese immer nach derselben Schablone der Eintheilung neben der Annahme eines der drei Elemente aufgeführt, auch immer mit denselben Gründen zurückgewiesen wird, so hält es schwer, sie nicht, wie die Mehrzahl der Commentatoren, auf einen und denselben Philosophen zu beziehen. Nun scheint zwar das wiederum ganz undenkbar, dass derselbe Philosoph z. B. nach met. I, 7 (988a 30) einen Stoff, dichter als Feuer, dünner als Luft, und auch wieder nach c. 8 (989a 14) einen solchen, dichter als Luft, dünner als Wasser für den Urstoff sollte erklärt haben; aber doch in dem Sinne, meint Nh., könnten diese verschiedenen Angaben alle auf einen und denselben Urheber bezogen werden, dass Ar. selbst sich darüber nicht klar gewesen wäre, was für ein Mittleres eigentlich gemeint sei, und nur das gewusst hätte, dass irgend ein mittlerer Dichtigkeitszustand bei dem fraglichen Philosophen der ursprüngliche sein sollte, aus dem die anderen — durch Verdichtung und Verdünnung, anders scheint es mir nicht denkbar — geworden wären.

Weshalb man nun, in der Nothlage, einen Vertreter für die so oft, leider immer ohne Namen von Ar. besprochene Ansicht zu finden, trotz des offenkundigen Widerspruchs mit ph. I, 4 auf Anaximander rieth, ist nicht schwer zu erkennen. Nämlich erstens trifft ja das wirklich zu, dass auch nach An. das Princip **keins der Elemente** und doch, so

dachte man, ein irgendwie qualitativ bestimmter Stoff sein sollte, der aber die Elemente (*δυνάμει*) in sich enthielt; und dem entspricht ja der aristotelische Begriff des „Mittleren". Ich halte diese Deduction in der That für so zwingend, dass ich mich des Verdachtes nicht leicht würde erwehren können, sogar Ar. selbst, und nicht erst die Commentatoren, hätte es so aufgefasst und also bei dem „Mittleren" an An. gedacht[1]), spräche nur nicht unsere erste Stelle zu bestimmt auch gegen diese Vermuthung. Was aber die Meinung, das *μεταξύ* gehe wirklich auf unseren Philosophen, noch unterstützen kann, ist der in der That merkwürdige Umstand, dass zweimal (de gen. II, 1 und 5, de coel. III, 5) dasselbe Principe, welches soeben noch hiess: *τὸ μεταξὺ, τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, τὸ μέσον, ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον* u. s. w., unmittelbar darauf bezeichnet wird mit *τὸ ἄπειρον τοῦτο, ὃ λέγουσί τινες τὴν ἀρχήν*, oder *τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον*, oder *ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανούς, ἄπειρον ὄν* (s. bei Nh. 65^1, 66^1, 62^3, vgl. 92). Hier scheint ja Alles wie mit Fingern auf Anaximander zu weisen, von dessen *ἄπειρον* es auch hiess: *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* (ph. III, 4). Allein zwingend ist der Beweis doch nicht, da, wie schon Schleiermacher erinnert hat, die Ausdrücke *ἄπειρον* und *περιέχον* beinahe auf jeden der jonischen Philosophen (z. B. auf Anaximenes, Diogenes, Heraklit) passen würden; warum nicht also auch auf irgend einen Anderen, den wir zufällig nicht kennen?

Wie man also darauf kommen konnte, ja fast musste, das *μεταξύ* auf Anaximander zu deuten, ist klar genug; weshalb aber diese Deutung für uns so lange unannehmbar ist, als das Zeugniss des Ar. ph. I, 4 und des Theophrast bei Simpl. geltend bleiben soll, ist wohl ebenfalls klar. Feuer, Luft, Wasser sind nach den Begriffen der Alten ebensoviele

1) So nämlich, dass er dies als eine auch denkbare Interpretation seiner Lehre angesehen hätte, die er vielleicht mit Absicht nicht geradezu für seine Lehre hätte ausgeben mögen. Wie ich sehe, ist Lütze bereits auf einen derartigen Ausweg verfallen. Indessen man lese S. 111 seiner Schrift nach, welche „Oscillationen" des aristotelischen Denkens man alsdann anzunehmen genöthigt wird, um von der Vergeblichkeit auch dieses Versuchs sich zu überzeugen.

verschiedene Dichtigkeitszustände der Materie; das Mittlere zwischen zweien von diesen kann nur aufgefasst werden und wird von Ar. selbst (wie die Umschreibungen beweisen) nur aufgefasst als ein mittlerer Dichtigkeitszustand. Aus einem solchen aber können nicht nur an sich die übrigen Zustände gar nicht anders als durch Verdichtung und Verdünnung hervorgehen, sondern Aristoteles sowohl als die Commentatoren sagen wiederholt, dass eben die Philosophen, welche das „Mittlere" zum Princip machten, das Uebrige durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liessen. Dagegen wird an jener Stelle erstens Anaximander bestimmt von denjenigen Philosophen, welche eines der Elemente oder jenes Mittlere annahmen, unterschieden, und es wird, dem ganz entsprechend, zweitens bemerkt, er habe das Werden nicht, wie jene, durch Verdichtung und Verdünnung, sondern anders erklärt [1]). Diesen klaren Widerspruch schafft keine Kunst der Auslegung hinweg.

---

1) Phys. I, 4: *ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι* (sc. *μίαν εἶναι τὴν ἀρχήν*, und zwar, im Unterschied von den Eleaten, *κινουμένην*, s. c. 2. in.), *δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες . . . οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς κτλ.* (s. o. S. 370[1]). Nh. erkennt richtig, dass die Eintheilung *οἱ μὲν — οἱ δὲ* (wie auch die Zusammenstellung des Anaximander mit Empedokles und Anaxagoras, s. o. S. 372[1]) zunächst die Art betrifft, wie man die Genesis erklärte; er schliesst: folglich betreffe sie nicht die Art, wie man das Eine auffasste; folglich sei es möglich, die nähere Bestimmung zu *ἓν σῶμα* (*ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο κτλ.*), obwohl sie grammatisch mit *οἱ μὲν* verbunden sei, doch dem Sinne nach auch zu *οἱ δὲ* zu ergänzen; demnach könne An. sogar nach dieser Stelle jenes *ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον* gelehrt haben. Ich entgegne: wenn etwa die verschiedene Art, das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen zu denken, eine verschiedene Art, das Eine selbst zu denken, logisch voraussetzt, so erstreckt sich die Unterscheidung unzweifelhaft mit auf die letztere. Nun ist Nichts klarer, als dass nur der, welcher das Werden durch Verdichtung und Verdünnung zu erklären vorhatte, den Urzustand der Dinge durch eine bestimmte, einerlei ob mittlere oder contrare Dichtigkeitsstufe der Materie definiren konnte; wer aber durch *ἐκκρίσις*, nicht *ἀλλοίωσις* wie die übrigen Gegensätze so auch den des Dichten und Dünnen (*ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία*, sagt der Zwischensatz) aus dem Urstoff hervorgehen liess, der konnte auch die mittlere Dichtigkeit für sei-

Es ist schliesslich sogar Nh. selbst (p. 222) aufgefallen, dass nach Ar., nicht bloss an unserer Stelle, sondern auch sonst — am deutlichsten de caelo III, 5 (303b 13): *ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν, οὗτοι κτλ.* — diejenigen, welche dem Urstoff eine mittlere Dichtigkeit gaben, alles Uebrige durch Verdichtung und Verdünnung entstehen liessen. Er tröstet sich über die unbequeme Thatsache leicht hinweg: *ὅσοι ποιοῦσιν — εἶτα γεννῶσιν, οὗτοι* heisst nicht etwa: diejenigen, welche (thatsächlich) so lehren, irren so und so, sondern: sollte Jemand etwa (si qui forte!) sich einfallen lassen, so zu lehren, so würde er in folgenden Irrthum verfallen. Ist solche Art der Auslegung erlaubt, nun so sage ich: die Annahme des Mittleren ist überhaupt von keinem Philosophen vertreten, sondern als eine bloss mögliche von Ar. in's Auge gefasst worden. Aber das will wieder Nh. nicht, und zwar mit Recht; er will nur nicht sehen, dass, wer einmal das Mittlere zum Princip erhob, hernach gar nicht mehr die Wahl hatte, das Werden

---

nen Urstoff gar nicht brauchen, da er eben dann die Erklärung durch Verdichtung und Verdünnung gar nicht vermeiden konnte Ich stelle das Dilemma: entweder man gibt dem Urstoff einen bestimmten Dichtigkeitszustand mit Ausschluss der übrigen; dann folgt: Genesis durch Aenderung dieses ursprünglichen Dichtigkeitszustandes nach Mehr und Weniger, d. h. Verdichtung und Verdünnung; oder man lässt alle verschiedenen (und, weil nach Viel und Wenig verschiedenen, auch, wie der Zwischensatz ausführt, stets einander entgegengesetzten) Dichtigkeiten im Urstoff (der nun nicht mehr durch einen derselben, auch nicht durch einen mittleren, definirt werden kann) eingeschlossen sein; dann ergibt sich, da die Genesis durch Umwandlung eliminirt ist, die Erklärung durch räumliche Trennung als die allein noch mögliche. Es wird demnach wohl dabei bleiben, dass der Zusatz, der nur bei *οἱ μὲν* steht, auch nur auf die eine Partei zu beziehen ist. Die wunderliche Beweisführung Nh.'s p. 168—174 bedarf keiner Widerlegung weiter, da sie von selbst im unbefangenen Leser das Gegentheil von Ueberzeugung bewirken wird. Nur Eins sei berichtigt: in den Worten *ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον* ist ohne Zweifel *τὸ ὂν τὸ ὑποκ.* als Subject, *ἓν σῶμα* als Prädicat zu verbinden. Dies allgemeine Prädicat darf natürlich dem Sinne nach auch auf Anaximander bezogen werden, aber eben nicht das Weitere: *ἢ τῶν τριῶν τι κτλ.*

durch Verdichtung und Verdünnung oder anders zu erklären. Oder vielmehr er muss auch dies endlich (S. 225, vgl. 314 f.) zugestehen und salvirt sich durch ein distinguo: es mag wohl alles Werden mit Verdichtung und Verdünnung verbunden sein; vielmehr es muss wohl so sein, wenn einmal der Urstoff durch eine mittlere Dichtigkeit definirt wird; aber darum besteht doch nicht das Werden in Verdichtung und Verdünnung, sondern es besteht in einem Auseinandertreten in Gegensätze und ist nur stets „verbunden mit" Verdichtung und Verdünnung. Ich mag nicht das Argument wiederholen, dass mit solchen spitzigen Distinctionen sich schliesslich, was man will, beweisen lässt; es genügt nochmals und nochmals auf unseren Text zu weisen; dort wird erstlich Anaximander von denen getrennt, welche den Urstoff durch eine mittlere Dichtigkeit bestimmten und dann folgerecht „durch" (nicht etwa „nicht ohne") Verdichtung und Verdünnung das Uebrige entstehen liessen; und dort wird überdies gezeigt: Dicht und Dünn sind Gegensätze, so dass die Interpretation einfach sinnwidrig wird, die Scheidung in die Gegensätze sei „notione prius", Verdichtung und Verdünnung damit, nicht „per se", sondern „per accidens" verknüpft [1]).

Mit Aristoteles sind aber auch die Commentatoren darüber einig, dass sie dieselben Philosophen, welche das Mittlere als Urstoff behaupteten — nach ihnen also Anaximander — das Werden durch Verdichtung und Verdünnung erklären liessen, und es kann nur Gedankenlosigkeit sein, wenn sie daneben doch wieder ganz ruhig aus Ar. ph. I, 4 oder aus Theophrast abschreiben, An. habe das Werden nicht so, sondern durch Ausscheidung erklärt. Auch dass das Mittlere bald zwischen Luft und Feuer, bald zwischen Luft und Wasser liegen soll, hat diese Erklärer wenig angefochten; *λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως*, sagt Alexander (in Ar. met. p. 45[21], Nh. 105[1]) freilich

1) Nh. 266. 277 f. Vf. scheint über den für seine Hypothese freilich schwierigen Punkt mit sich selbst nicht ganz in's Reine gekommen zu sein; wenigstens S. 268 bezeigt er einmal die grösste Neigung, die mittlere Dichtigkeit als erste und wesentliche Bestimmung des Urstoffs preiszugeben Wie Ar. dann doch den Urstoff Anaximander's immerfort als *τὸ μεταξύ* u. s. w. definiren konnte, ist nicht recht ersichtlich.

einfach; oder Simpl. (p. 149[10]): „dichter als Feuer, dünner als Luft, oder wie er an anderen Stellen sagt, dichter als Luft, dünner als Wasser". Im offensten Widerspruch bewegt sich Simplikios. Er referirt erst, ohne einen Zweifel zu äussern, die Ansicht des Theophrast, wonach An. die ἀλλοίωσις dem Urstoff absprach und, weil er einsah, dass die Elemente offenbar der Verwandlung unterliegen, einen von ihnen verschiedenen, qualitätslosen Stoff annahm (s. o. S. 370[2]). Wenige Seiten weiter liest man: An. habe ein Mittleres zum Princip gemacht, διὰ τὸ εὐαλλοίωτον[1]). Nh. (147[1]) findet diese Motivirung mit der vorher aus Theophrast mitgetheilten (nicht für dieselbe, sondern für die entgegengesetzte Sache) ganz im Einklang. Weiterhin, in der Erklärung von ph. I, 4, berichtet Simpl. (149[11]), dass Alexander das Mittlere dem Anaximander, Nikolaos aber und Porphyrios dem Diogenes zuschrieben. Die letztere Ansicht widerlegt er hinlänglich aus dem ihm vorliegenden Buche des Diogenes (151[26] sqq.); über Anaximander dagegen ist seine Entscheidung nichts weniger als klar. Porphyrius hatte, nach dem, was er meldet, offenbar richtig gesehen, dass Ar. in der Stelle den An. von denen sowohl, welche eines der drei Elemente, als welche das Mittlere annahmen, unterscheidet; Simpl., der seine Meinung handgreiflich missversteht, will in der Stelle nur eine Unterscheidung finden zwischen denen, welche eines der Elemente und welche das Mittlere annahmen; von diesen gemeinsam (κοινῶς περὶ τῶν προειρημένων) sei gesagt, dass sie das Uebrige durch Verdichtung und Verdünnung hätte entstehen lassen, καίτοι τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ὡς αὐτός φησι, μὴ οὕτως γεννῶντος, ἀλλὰ κατὰ ἔκκρισιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἀπείρου. D. h., um seine eigene ziemlich arge Confusion zu verdecken, schreibt er dem Aristoteles eine kaum minder arge zu. In einer Reihe fernerer Stellen (bei Nh. 120 ff.) bezieht er dann, mit Alexander und der Mehrheit der Commentatoren, nicht mit Theophrast im Einklang, das Mittlere einfach auf Anaximander. Ich hebe als weitere Belege seiner gänzlichen Confusion nur zwei weitere Stellen hervor, im Commentar zu

1) p. 36[14] εἴπερ τὸ μεταξὺ διὰ τὸ εὐαλλοίωτον ὑποτίθεται.

de caelo 273b 38 (Karst.): *Ἀν. δὲ (τὸ ἓν ὑπέθετο) ἀόριστόν τι ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον* (also die beiden widerstreitenden Deutungen friedlich nebeneinander!), *διότι τὸ ὑποκείμενον εὐφυὲς ἐχρῆν εἶναι πρὸς τὴν ἐφ' ἑκάτερα μετάβασιν* (ganz wie oben: *διὰ τὸ εὐαλλοίωτον*), und zur Physik, Br. 440b 35· *ἢ ὅσοι ἓν ὑποθέμενοι τὸ στοιχεῖον, ὥσπερ Ἀν. τὸ μεταξύ, πυκνούμενον τοῦτο καὶ μανούμενον τὰ ἄλλα ἀποδιδόναι φασίν*, wo ganz arglos wieder die Erklärung der Genesis durch Verdichtung und Verdünnung dem An. zugeschrieben ist. Nh. rettet sich auch hier, indem er sein distinguo (nicht „per se", sondern „per accidens") anbringt (p. 277 sq.). Am Ende ist wohl auch (nach der vorigen Stelle) der Urstoff ein *ἀόριστον* „per se" und von mittlerer Dichtigkeit „per accidens"? — Nicht consequenter ist Philoponos, auf den sich Nh. besonders nachdrücklich beruft; mit Grund, denn hier findet er seine Auffassung genau vorgebildet, bis zu der gewaltsamen Erklärung der Eintheilung ph. I, 4 (s. Nh. p. 204). Allein gleich in seinem ersten Excerpt (Nh. p. 126[1] in der Erklärung jener Stelle) findet man diese Begründung für die Annahme des Mittleren: *ἐπεὶ γὰρ ἐν τῇ μεταβολῇ τῇ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα οὐκ ἀμέσως γίνεται ἡ μετάβασις . . . τὸ μεταξὺ τοῦτο ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχήν, ὅπερ ἀέρος μέν ἐστι πυκνότερον ὕδατος δὲ λεπτότερον.* Neuhäuser versucht auch diese Begründung mit der des Theophrast (ich wiederhole: für die entgegengesetzte These!) in Einklang zu bringen (147[2]). Nämlich Theophrast sagt: weil die Elemente augenscheinlich der Verwandlung unterliegen, der Urstoff ihr nicht unterliegen sollte, nahm An. keins der Elemente als Urstoff an (auch nicht ein Mittleres, sondern ein *ἀόριστον*); Philoponos: weil die Verwandlung nicht unvermittelt geschieht (sie geschieht also doch!), so nahm er das Mittlere als Urstoff an; offenbar wie bei Simpl.: *διὰ τὸ εὐαλλοίωτον*. Schliesslich wird noch innerhalb der Interpretation von ph. I, 4, bei Nh. 127[1] c, dem An. die Erklärung durch Verdichtung und Verdünnung zugeschrieben, die ihm soeben noch (bei Nh. a) auf Grund der commentirten Stelle des Ar. abgesprochen wurde. Wie Nh. auch das noch reimen will, hat er sorgfältig verschwiegen. Auch Themistios, Asklepios in einer

Stelle und ein anonymer Scholiast (Br. 556b 14) schreiben das Mittlere dem An. zu; der Letztere bemerkt dabei, Ar. lobe ihn in der Physik, weil er bei dem Mittleren die gestalt- und qualitätslose ὕλη im Sinne gehabt habe. Ar. sagt das nirgend, wohl etwas ungefähr Aehnliches (ph. I, 6, 189b 3 sqq.).

Nh. berührt auch die Frage, worauf eigentlich die Commentatoren sich stützten, indem sie das μεταξύ auf An. deuteten. Er muss einräumen, dass sie sein Buch gewiss nicht besessen haben [1]), glaubt jedoch aus ihrer Einmüthigkeit schliessen zu dürfen, dass sie einer gemeinsamen älteren Tradition gefolgt seien. Indessen mir ist keine Spur dieser Auffassung bekannt, welche älter wäre als Alexander, und bei der Autorität, welche dieser Commentator genoss, wird man immer noch am liebsten mit Schleiermacher annehmen, dass die Späteren alle sich einfach ihm angeschlossen haben. Alexander seinerseits wird (nach dem Schol. zur Metaph., p. 34[a] Bon.: ἧς δόξης ἐμνημόνευσεν ἐν τοῖς περὶ Γενέσεως) zuerst jene Stellen (de gen. II, 1 und 5), welche vom ἄπειρον und περιέχον reden, dann wegen der offenbaren Aehnlichkeit die übrigen auf unseren Philosophen gedeutet haben. Eine abweichende Ansicht vertrat, wie wir wissen, der um einige Jahrhunderte ältere Nikolaos sowie Porphyrios, welche das μεταξύ (zwar fälschlich) auf Diogenes bezogen und — wenigstens wissen wir dies von dem Letzteren — von An. meinten, er habe die Beschaffenheit des Urstoffs überhaupt unbestimmt gelassen (οὐ διορίσαντα τὸ εἶδος, εἴτε πῦρ εἴτε ὕδωρ εἴτε ἀέρα). Derselben Tradition ist Diog. Laert. (II, 1 οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι) und Plut. plac. I, 3, 3 gefolgt, der dem An. eben daraus einen Vorwurf macht (ἁμαρτάνει δὲ οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα). Nh. (p. 181, 232 ff.) bemerkt zutreffend, dass diese Auffassung sich mit der des Theophrast nicht deckt, wonach An. eben nicht unbestimmt liess, ob das ἄπειρον Feuer, Luft oder Wasser oder was sonst sei, son-

1) Apollodor (in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts. v. Chr.) fand in Alexandria noch ein Exemplar der offenbar damals schon seltenen Schrift, D. L. II, 2; vgl. Diels, Rh. Mus. XXXI, 24, Dox. 219[a].

dern bestimmte, dass es von dem Allen Nichts sei, sondern ein *ἀόριστον*. Immerhin haben wir hier eine von Alexander und der Schaar seiner Nachtreter unbeeinflusste, offenbar ältere Version, die von der Beziehung des aristotelischen *μεταξύ* auf Anaximander nichts weiss.

Nh. unternimmt es schliesslich sogar (144 ff.), die Auffassung des Urstoffs des An. als eines Mittleren dem Theophrast selbst zu vindiciren, von dem man bisher nur wusste, dass er die entgegengesetzte These vertreten habe. Der Kühnheit der Behauptung entspricht die der Beweise. Nh. erklärt:

1) Simpl. scheine Theophrast's Deutung des *ἄπειρον* als *μία φύσις ἀόριστος κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος* zu tadeln in den Worten (p. 154[14]): *καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν κτλ.* — Indessen der Tadel willkürlicher Interpretation, der in dem Ausdruck *συνωθῶν* allerdings liegt, bezieht sich offenbar auf seine Auslegung des Anaxagoras (in der er übrigens einfach dem Aristoteles gefolgt ist, s. o. S. 371[2]), nicht auf die des Anaximander, über welche sich Simpl. hier gar nicht äussert und welche er früher (p. 24 f.) selbst vorgetragen, hernach freilich (p. 36[14]) in gewohnter Inconsequenz wieder vernachlässigt hat.

2) Der Grund, welchen Theophrast angibt für die Annahme des *ἀόριστον*, stimme überein mit dem von den Commentatoren angegebenen für die Annahme des *μεταξύ*. — Es wurde gezeigt, dass, wie die These, so die Begründung bei Theophrast und bei den Commentatoren gerade entgegengesetzt ist.

3) Aristoteles deute selber das *μεταξύ* auf eine *φύσις ἀόριστος*, welche der Vertreter desselben eigentlich im Sinne gehabt habe, Theophrast sei ihm in dieser Deutung nur gefolgt, könne also ebenfalls daneben das *μεταξύ* als den authentischen Sinn des anaximandrischen Princips gekannt und erwähnt haben. — Die Stellen, auf welche Nh. sich beruft (namentlich de gen. II, 1 und 5) besagen etwas ganz Anderes. Ar. sagt dort: es gibt nicht ein solches Mittlere, wie gewisse Physiker es annahmen, sondern jeder sinnliche Körper hat nothwendig eine der (paarweise entgegengesetzten) Urquali-

täten mit Ausschluss der anderen; es existirt in aller Erfahrung kein weiterer (einfacher) Stoff ausser den Elementen. Daraus folgt die Unmöglichkeit der Annahme, welche die Gegensätze der Qualitäten vom Urstoff dadurch fernzuhalten meinte, dass sie ihn ein Mittleres nannte; es folgt auch indirect, dass man, um wirklich die Gegensätze auszuschliessen, jede sinnliche Beschaffenheit hätte ausschliessen müssen; d. h. die Widerlegung jener Ansicht strebt offenbar, wie jeder Leser des Aristoteles ohnehin erwarten würde, auf den aristotelischen Begriff der ὕλη hinaus. Allein dass diejenigen, welche das Mittlere behaupteten, den qualitätslosen Stoff im Sinne gehabt hätten, ist nirgend gesagt. Ich gebe doch nicht eine neue Interpretation einer von mir bestrittenen Ansicht, indem ich sie widerlege. Hingegen deutet Ar. genau auf ein ἀόριστον (τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι, welches weder ποιόν τι noch ποσόν ist) das μῖγμα des Anaxagoras, met. I, 8, indem er übrigens selbst diese seine Interpretation von dem Wortsinn seiner Lehre bestimmt unterscheidet; er deutet eben darauf (XII, 2) wiederum das μῖγμα des (Empedokles und) Anaxagoras sowie das ἕν des Anaximander, diesmal ohne Andeutung darüber, wie weit seine Auslegung mit dem Wortsinn der Lehre Anaximander's etwa im Einklang sei; er könnte ganz wohl dessen Princip ebenso verstanden haben wie Theophrast; aber dann eben nicht als ein Mittleres, wovon die Gegensätze ausgeschlossen sein sollten, sondern als ein ἀόριστον, welches sie ungeschieden in sich birgt.

Jedenfalls etwas zu rasch folgert Nh. (149): Ar. hat eine solche Ansicht des An., wie Theophrast sie berichtet, nicht gekannt; kannte er sie nicht, so hatte An. sie nicht aufgestellt [1]), folglich beruht Theophrast's Erklärung auf willkürlicher Deutung. Ich würde den Vordersatz nicht zu vertreten wagen; nimmt man ihn aber an, so bestreite ich dennoch die Richtigkeit der Folgerung. Wenn Ar., so hat sicher

1) Aehnlich p. 242: cum non possit dubium esse quin Ar. etiam ipsam Anaximandri doctrinam plane cognitam habuerit; 268: ergo eum scivisse oportet! Man könnte den Vf. beneiden um sein ruhiges Vertrauen zu der historischen Allwissenheit des Aristoteles.

Theophrast die Schrift des An. vor Augen gehabt; wären also die Aussagen Beider wirklich unvereinbar, so bliebe die Möglichkeit offen, dass Theophrast dieses Mal genauer gelesen hätte; allein diejenigen aristotelischen Aussagen, welche von Anaximander direct reden und nicht erst von den Auslegern auf ihn gedeutet werden, fanden wir mit den Angaben des Theophrast in vollem Einklang, nur die anonymen Stellen widersprechen ihm, aber sie widersprechen, wie mir scheint, ebensosehr der einzig bestimmten Angabe des Ar. selbst ph. I, 4.

Nh. fragt: unter welcher Voraussetzung waren beide entgegengesetzte Deutungen (die, welche er für die aristotelische hält, und die des Theophrast) möglich? und beantwortet sich die Frage: allein unter der Voraussetzung, dass An. ein „Mittleres" wirklich lehrte; nicht einmal durch Conjectur, meint er, sei eine andere Möglichkeit zu ersinnen (p. 150, ähnlich 242 f.). Allein erstens war es ebenso nicht möglich; ein *μεταξύ* kann nun und nimmer ein *ἀόριστον* werden, verfiel doch Nh. selber zuerst auf das Mittlere deswegen, weil der Urstoff als sinnlicher Körper doch von irgend einer bestimmten Beschaffenheit sein müsse. Und sodann bedarf es gar keiner Conjectur, um sich die Möglichkeit jener doppelten Interpretation begreiflich zu machen, es genügen dazu die Thatsachen, über welche alle Berichte, namentlich aber Aristoteles und Theophrast einig sind: An. hat unstreitig gelehrt: die *ἐναντία* sind nicht der Urstoff, sie sind aber ursprünglich in ihm und werden aus ihm seit aller Zeit durch *ἔκκρισις*, nicht *ἀλλοίωσις*. Man fragte sich: wie ist das Enthaltensein der Gegensätze in der Einheit des Urstoffs möglich? Jemand, sagen wir einmal Aristoteles, obgleich ich es nicht glauben möchte, fand, es sei, wenn der Urstoff ein sinnlicher Körper sein müsse, nicht anders möglich, als in Gestalt des Mittleren; freilich musste er dann darüber hinwegsehen, dass 1) die Gegensätze nun doch das Erste sind und nicht ihre Einheit, und dass 2) das Werden doch wieder *ἀλλοίωσις* ist, welches Beides den Voraussetzungen widerspricht; allein An. konnte ja in einer unheilbaren Confusion befangen gewesen sein, welche aufzudecken der Berichterstatter sich nicht veranlasst sah. Ein anderer Ausleger (Theo-

phrast) fand hingegen, dass die Entstehung des Vielen aus dem Einen ohne ἀλλοίωσις überhaupt nur denkbar sei, indem man eine φύσις ἀόριστος zu Grunde legte, ganz wie schon Ar. den Anaxagoras auszulegen oder vielmehr zu corrigiren sich erlaubt hatte. Theophrast wird auch nicht geradezu gesagt haben: Anaximander habe dem Wortsinn nach so gelehrt, denn ganz ohne Zweifel ist der Begriff eines ἀόριστον, einer ἄπειρος ὕλη aristotelisch oder frühestens platonisch; gewiss also nur καινοπρεπεστέρως hat er das ἄπειρον des alten Joniers so ausgedrückt; aber er muss zum wenigsten Nichts in seiner Schrift gefunden haben, was einer solchen Deutung widerspräche, Nichts jedenfalls von einem Mittleren, denn seine Deutung schliesst das Mittlere ebenso direct aus, wie es umgekehrt unmöglich war, ein ausdrücklich als solches gekennzeichnetes „Mittlere" in ein ἀόριστον umzudeuten. Was Nh. 150 an Gründen aufbringt, um als wahrscheinlich (ja „beinahe sicher") erscheinen zu lassen, dass Theophrast selber von dem Mittleren in Beziehung auf Anaximander geredet habe, ist durchaus haltlos; es ist davon nicht nur, wie er selber bekennt, Nichts überliefert, sondern er würde damit sich selber aufs gröblichste widersprochen haben. Und ebenso grundlos ist die Behauptung, Anaximander selbst müsse von dem „Mittleren" (mit diesem Ausdruck) gesprochen haben (242 ff.). Nikolaos, Porphyrios, desgleichen Diogenes Laertios und der Autor der Placita haben von dem Mittleren als Princip Anaximander's Nichts gewusst, da die beiden Ersteren das μεταξύ, von dem Ar. spricht, auf einen Anderen beziehen und die beiden Letzteren (wie auch Porphyrios) von An. sagen, er habe nicht bestimmt, was eigentlich der Urstoff seiner Qualität nach sei; sie mögen dem Buchstaben nach Recht haben; aber dem Theophrast dürfen wir wohl zutrauen, dass er den Gedanken des Milesiers besser begriffen hatte, wenn er sein „Princip", freilich in aristotelischer Formel, bezeichnete als φύσιν ἀόριστον κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος.

Das ist im Wesentlichen, was ich gegen Neuhäuser's Auffassung des Princips des An. einzuwenden habe; denn noch seine Vermuthungen über die Genesis der ihm zuge-

schriebenen Lehre und über die Art, wie er das „Mittlere" sich näher gedacht haben möge (l. II, § 26, 27), einer besonderen Prüfung zu unterziehen, wird man mir erlassen. Es bleibt nur übrig, nachdem wir uns bisher geflissentlich an die äusseren Zeugnisse allein gehalten haben, noch in Kürze die innere Möglichkeit derjenigen historischen Ansicht in Erwägung zu ziehen, welche wir in Ermangelung jeder directen Controle allein auf die Gewähr des Theophrast und der deutlichsten Aussage des Aristoteles stützen konnten. Denn wenn wir verlernt haben, aus inneren, wie man sagt, logischen Nothwendigkeiten Geschichte zu construiren, so wird es doch überall dort unerlässlich sein, die innere Möglichkeit zu erwägen, wo wir auf das nie ganz parteilose Urtheil späterer Philosophen über einen früheren für unsere Auffassung allein angewiesen sind, wie in diesem Falle.

Ich nehme, wie gesagt, als selbstverständlich an, dass Anaximander von einem *ἀόριστον κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος* so wenig wie von einem aristotelischen *μεταξύ*, welches die Gegensätze *δυνάμει* in sich enthält, in solchen oder äquivalenten Ausdrücken geredet haben kann; dass diese wie jene Formulirung ihm fremd, nämlich peripatetisch ist. Die Frage kann nur sein, ob der Kern des Gedankens, der in peripatetischer Schulsprache diesen Ausdruck erhielt, ihm zugeschrieben werden kann, auf einer so frühen Stufe der Speculation überhaupt möglich ist. Ein Doppeltes scheint mir dafür zu sprechen. Erstens in der Consequenz des Gedankens des *ἄπειρον* liegt das theophrastische *ἀόριστον* jedenfalls. War einmal die Erklärung des Werdens begriffen als die Erklärung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, so mussten die Qualitäten von selbst, als zum Endlichen gehörend, gleichgültig werden für die Vorstellung des unendlichen Urgrunds; ja es musste sofort unmöglich erscheinen, noch irgend eine bestimmte Beschaffenheit (die das Unendliche sofort begrenzt haben würde) als die erste zu Grunde zu legen; zumal nachdem die Qualitäten der werdenden und vergänglichen Dinge einmal als Gegensätze, das Werden selbst als eine Differenzirung des ursprünglich und in sich Einen, als ein feindliches Auseinandertreten, ja, in jener wirklich

grossen Anschauung, deren Echtheit durch das wörtliche Excerpt bei Simpl. feststeht, als sühneforderndes Unrecht gedacht war. Die Grundvorstellung Anaximander's vom Werden der Dinge würde demnach die sein: dass aus dem der Art nach Unbestimmten, der Ausdehnung nach Unbegrenzten (wir sahen, wie Theophrast Beides in Einer Formel zusammenfasst) die endlichen Dinge hervortreten, indem damit zugleich, dass etwas in der Grenzenlosigkeit des Raumes sich als begrenzter Körper scheidet und unterscheidet (ἐκκρίνεται), es auch die bestimmte Qualität erhält, wonach Eins dem Andern verwandt oder entgegengesetzt ist. Die Consequenz des Gedankens, sage ich, fordert es so, dass man, wie die räumliche Unbegrenztheit und qualitative Unbestimmtheit im Einen, identischen Urstoff, so die räumliche Begrenzung und qualitative Bestimmung im Werden des Vielen und Gegensätzlichen sich eng verbunden denkt: ein Jedes bestimmt sich, wird was es ist, indem es sich räumlich begrenzt, begrenzt sich, indem es sich bestimmt; nicht einmal verständlich wäre eine räumliche Besonderung in der Grenzenlosigkeit des Raumes ohne zugleich qualitative Bestimmung. Nimmt man noch hinzu, dass das räumlich Unendliche als ἀρχή zugleich anfangs- und endlos in der Zeit sein soll, das Werden und Vergehen der endlichen Dinge aber „nach der Ordnung der Zeit" geschieht, so scheint die zugleich räumliche, zeitliche und qualitative Besonderung des an sich nach Raum, Zeit und Qualität Grenzenlosen sich als der streng durchgeführte Grundgedanke dieser Naturanschauung herauszustellen. Sollen wir nun einen so alten Philosophen einer so einfachen, geschlossenen Consequenz für fähig halten oder nicht? Sollen wir [1]), weil sich diese Einheit der Consequenz in den abgeleiteten Berichten zum Theil versteckt, lieber annehmen, es sei keine da gewesen und „überhaupt, als das Philosophiren noch jung und unvollkommen, die Dialektik noch nicht erfunden war, hätten die weisen Männer nicht gemerkt, wo in ihren Meinungen Eins dem Andern widersprochen"? Oder sollen wir

1) Nach Schleiermacher, Ueber Anaximandros, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1811, p. 98 (WW. III b 172).

vielmehr voraussetzen, dies möchte „weit eher von den späteren Zeiten einer verwickelteren Speculation gelten können", als von den frühesten Versuchen, wo „das Wenige, was Einer als Philosophem der gemeinen Erfahrung gegenüberstellte, nur um so nothwendiger unter sich zusammenstimmen musste, weil Alles nur von Einem Punkt ausging"? Ich muss mich in diesem Falle als Schleiermacherianer bekennen, und glaube, wenngleich Anaximander die Ansicht, die ich ihm zuschreibe, *ποιητικωτέροις ὀνόμασι*, wie Theophrast sagt, ausgedrückt haben wird, so hindere dies keineswegs, dass er sie in klarer Anschauung vor seinem Geiste hatte.

Sollte man dennoch eine solche Höhe der Abstraction, wie sie zu dem Gedanken eines Urstoffs ohne qualitative Bestimmtheit gewiss erforderlich war, zu erstaunlich finden für eine so frühe Epoche der Speculation, so könnte ich etwa erwiedern: ist denn die Abstraction geringer, die zu dem Gedanken des räumlich und zeitlich Grenzenlosen und zu der strengen Begriffsunterscheidung des anfangs- und endlosen „Anfangs" von Allem, was Anfang hat und also nicht Anfang ist, gehörte? Indessen lieber möchte ich mit einer anderen Frage antworten: würde nicht die viel weitergehende Abstraction der Eleaten — welche, das gleiche Motiv der in aller endlichen Bestimmung des Daseins liegenden Verneinung nur energischer aufnehmend und durchführend, mit einem einzigen Schritt zum „Ansich" führte; welche, nicht zufrieden, die Einheit des ursprünglichen Seins der Vielheit und Gegensätzlichkeit des Werdens gegenüber im Gedanken zu behaupten, bis zu dem Punkte fortschritt, dieses für Erscheinung, jenes auf die blosse Gewähr des Gedankens für allein wahrhaft zu erklären — würde, sage ich, die Kühnheit dieses Schrittes nicht Etwas von ihrer historischen Unbegreiflichkeit verlieren, wenn wir eine verwandte Richtung des Denkens schon bei demjenigen der jonischen Philosophen, der erweislich durch Xenophanes Einfluss auf die eleatische Philosophie geübt hat, voraussetzen dürften? Die Bedeutung Anaximander's würde dann allerdings eine wesentlich erhöhte werden; ich würde sie eben darin vornehmlich setzen: dass er, die lebendige, energische Anschauung von der Vielgestalt

und Gegensätzlichkeit des Werdens, die sein grosses Wort von der τίσις und δίκη ausspricht, überwindend, durch die Kraft des Denkens zu dem allen Gegensatz des Werdens aus sich erzeugenden und doch nicht mit sich selber entzweiten, vielmehr einigen Sein vordrang. Ein sehr entschiedenes theoretisches Bedürfniss, verbunden mit einem strengen Ernst philosophischer Betrachtung, glaubt man zu spüren in jener so unbedingten Unterordnung der Gegensätze, in denen doch alles Leben, aller Process des Werdens sich vollzieht, unter die geforderte gegensatzlose Einheit, welche „Alles umfängt und steuert", Recht und Vergeltung übt im ewigen Wechsel von Geburt und Untergang nach dem Umlauf der Zeiten. Kein Nachfolgender ist diesen Anschauungen wieder so nahe gekommen wie Heraklit, der fast dieselben Grundzüge der philosophischen Denkart in nur deutlicheren Linien erkennen lässt; aber auch die Verwandtschaft mit der Philosophie von Elea ist unverkennbar. Ich gebe demnach anheim zu erwägen: ob es nach allen äusseren und inneren Gründen wohlgethan ist, die klare, folgerichtige und grosse Vorstellung von dem Grundgedanken des Milesiers, deren Wahrheit Theophrast bezeugt, deren vollen, deutlichen Sinn uns Schleiermacher restituirt hat, preiszugeben gegen jenen schwankenden und schillernden, ganz in peripatetische Schulbegriffe getauchten Begriff eines Medium, welches seine dunkle Existenz weit eher noch einem späten Ausgleichsversuch als einem der ersten Schritte einer noch ungeübten, aber eben darum kecken und wenig compromissfreundlichen Speculation verdanken dürfte.

Das dritte und vierte Buch des N.'schen Werkes betrifft Anaximander's Vorstellung von der Weltenbildung überhaupt und der Entstehung und Verfassung unserer gegenwärtigen Welt insbesondere. Unendliche Welten entstehen und vergehen in der unendlichen Zeit durch jenen „ewigen Process" (so möchte ich ἀίδιος κίνησις übersetzen), der mit der Ausscheidung der gegensätzlichen Qualitäten aus dem indifferenten Urstoff und ihrer Rückkehr in denselben identisch ist. Teichmüller's Meinung von einer Achsendrehung des kugelgestaltigen Universums, auf ziemlich leichtsinniger Interpre-

tation einiger auf An. sich gar nicht beziehenden Stellen des Aristoteles beruhend, hätte einer so ausführlichen Kritik, wie Nh. sie ihr widmet, wohl kaum bedurft; seine eigene Deutung der πάτριοι λόγοι de cael. II, 1 (Nh. 301) dürfte als verfehlt zu bezeichnen sein (s. Zeller's Recension). Der Wechsel des Werdens und Vergehens ist ein periodischer, er folgt in nie abbrechendem Rhythmus dem ewigen Gesetze jener allwaltenden Dike: woraus Etwas ward, darin auch muss es vergehen; und so gehen Welten dahin, nachdem sie ihre Lebensfähigkeit erschöpft haben[1]), um (wie Schleiermacher sagt) die kurze Freude des Daseins durch Vernichtung zu büssen. Welten altern und sterben; der Urstoff, Steuer zugleich und richtende Gerechtigkeit des Alls, altert und stirbt nicht. Auch ohne Unterbrechung wird man den ewigen Rhythmus der Zeugung und Vernichtung sich denken müssen. Zwar Simpl. sagt, Anaximander habe wie auch Anaximenes das Werden und Vergehen κατ' εὐθεῖαν nicht κύκλῳ vorgestellt, d. h. nicht so, dass der Untergang des Einen zugleich Entstehung des Anderen wäre (in welchem Falle, wie Ar. ph. III, 8 gegen An. kritisch bemerkt, es der Unendlichkeit des Urstoffs nicht bedurfte, um ein unerschöpfliches Werden zu ermöglichen), sondern dass der ewige Urgrund, was immer er aus sich werden lässt, auch wieder in sich zurücknimmt, aber stets auch Neues anstatt des Untergegangenen aus seinem Schoosse gebiert (Nh. 319 ff.).

Schwierig ist, wie man den Werdeprocess durch die Scheidung der Gegensätze sich näher zu denken hat. Der erste bei der Bildung einer Welt gleich der unsrigen aus der Indifferenz des Urstoffs heraustretende Gegensatz ist der des Kalten und Warmen; näher heisst es bei Plut. (ap. Euseb. pr. ev. I, 8, 2): es habe zuerst τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ sich abgesondert; daraus habe sich die Erde als Kern gestaltet, umgeben von einer Luftmasse und sammt dieser in eine feurige Rinde eingeschlossen; losgerissene Stücke der letzteren hätten sich in Kreise (Ringe oder Gürtel) abgeschlossen, welche Sonne, Mond und Sterne bilden. Damit

1) August. C. D. VIII, 2: quanto quisque sua aetate manere potuerit.

treffen noch einige weitere Angaben des Aristoteles (meteor. II c. 1 und 2) zusammen, welche den An. zwar nicht nennen, aber, wie nach Alexander's Mittheilung Theophrast bezeugt hatte, auf ihn (und Diogenes von Apollonia) sich beziehen. Dort erfährt man: der Raum, der die Erde umschliesst (nach der zweiten Stelle die Erde sammt dem umschliessenden Raum), sei ehemals feucht gewesen, danach sei durch Einwirkung der Sonnenwärme (die Feuerrinde also war einst die Sonne) der grössere Theil der Feuchtigkeit verdampft und habe so die umgebende Luftschicht gebildet, welche an Umfang noch beständig zunehme; der Rest habe sich als Meer in den Höhlungen der Erde gesammelt, und der Process werde fortdauern, bis das ganze Meer ausgetrocknet sei. Soviel ist, was sich über die Scheidung der später so benannten Elemente bestimmt angeben lässt, das Weitere bleibt der Conjectur überlassen. Völlig klar ist aber daraus nicht, wie die Elemente zu dem ursprünglichen Gegensatz des Warmen und Kalten sich verhalten. Dass jenes *γόνιμον θ. κ. ψ.* ein Mittleres zwischen beiden Qualitäten und zugleich von mittlerer Dichtigkeit ist, schliesst Nh. ohne jede Stütze der Ueberlieferung lediglich aus seinen Voraussetzungen über die Beschaffenheit des Urstoffs, die wir nicht annehmen konnten. Stob. ecl. I, 23, 1 gibt vielmehr an, der Himmel sei nach An. entstanden *ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος*. Danach hätte man sich die Ausscheidung der Gegensätze so zu denken, dass nicht auf einmal die Stoffe von entgegengesetzter Qualität, z. B. das Warme und Kalte, getrennte Orte einnahmen, sondern erst eine noch ungeschiedene Masse, welche Theile von beiden Beschaffenheiten enthielt, aus dem Urstoff hervorging, dann durch den Streit der feindseligen Elemente selbst das Warme und Kalte sich von einander lösten und in getrennten Regionen sammelte; nämlich, so würden wir nun fortfahren, das Warme als umschliessende Feuerrinde, das Kalte als anfänglich feuchte oder schlammige Kernmasse, aus der dann ferner, vielleicht schon durch Wirkung der zuerst ausgeschiedenen feurigen Masse, Erde und Meer und zuletzt auf die schon angegebene Weise die Luft sich sonderten. Hat An. dabei, wie Nh. plausibel annimmt, zugleich die Vor-

stellung gehabt, dass Wärme auflösend, Kälte verdichtend wirkt, so erfordert die Consequenz, dass er, sowie durch die expansive Wirkung der Wärme aus dem Wasser die Luft, welche nach Aristoteles' Angabe den ganzen Himmelsraum erweiterte, so durch die verdichtende Wirkung der Kälte die feste Erde entstehen liess. Selbst die räumliche Anordnung, wonach die Erde die Mitte der Welt einnimmt, das Wasser an deren Oberfläche sich sammelt, die Luft als Dampf gegen die oberste feurige Schicht emporsteigt, scheint es so vorzuschreiben. Ich würde hiernach auch nicht mit Nh. das Warme allein, sondern vielmehr den Streit des Warmen und Kalten als causa efficiens bei der Scheidung der Elementarstoffe annehmen.

Dunkler noch als der Weg der Bildung der qualitativ verschiedenen Stoffe aus dem indifferenten Grundstoff bleibt in unseren Berichten ihr Rückweg in denselben. Schieden sich einst die entgegengesetzten Qualitäten von einander, so werden sie sich endlich durch den Zwang der Nothwendigkeit wieder vereinen, durchdringen und zur ursprünglichen Indifferenz aufheben müssen; so wie wir vernahmen, das Wasser werde dereinst gänzlich aufgezehrt sein in Luft, so mögen wohl die streitenden Elemente zuletzt alle im Kampfe einander aufreiben und erschöpfen und so in den Urstoff zurückkehrend ihr gegenseitiges Unrecht einander abbüssen: *διδόναι γὰρ αὐτὸ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.* Soviel lässt sich noch combiniren; weitere Vermuthungen sind gewagt, auch die von Nh. versuchte Uebertragung der empedokleischen Principien, Liebe und Hass, auf Anaximander. Zwietracht zwar ist jenes „Unrecht", welches die Elemente gegen einander begehen und durch Vernichtung büssen müssen; man mag sogar annehmen, dass, sowie das Ungleiche sich flieht und bekämpft, das Gleiche sich sucht und verbindet. Aber im Unendlichen selber ist nicht Hass, nicht Liebe, es waltet über Allem mit der gerechten Nothwendigkeit eines ewigen Gesetzes; Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht; Werden ist Entzweiung und Unrecht, Vernichtung Rückkehr in die Einheit des Urgrunds. Das Unendliche hasst nicht, es liebt auch nicht; unentzweit kann es auch nach Vereinigung nicht verlangen.

Wir kommen zur Lehre von den unendlichen Welten. Die Zeugnisse dafür, dass An. nicht bloss eine unendliche Folge von Welten, die in der Zeit entstehen und vergehen, sondern eine unendliche Zahl coexistirender Welten angenommen habe, lassen sich zwar nicht sicher auf Theophrast zurückleiten, doch sehe ich keinen Grund, ihre Wahrheit zu bezweifeln; mit den Principien unseres Philosophen scheinen sie mir (wie Nh.) im besten Einklang zu stehen. Weder fände ich (wie Zeller S. 216) die Reflexion für sein Zeitalter zu künstlich, dass es mehrere Welten zugleich geben müsse, „damit, während in der einen die Belebung vorherrsche, in der anderen Tod und Zerstörung walten könne und so zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde" (Schleierm. S. 202), noch möchte ich gar behaupten, An. habe „von der Anschauung des Einen Unbegrenzten, das Alles lenkt, nur zu der Annahme eines einzigen, durch die Einheit der weltbildenden Kraft verbundenen Weltganzen geführt werden können" (Zeller S. 217); oder besser gesagt, die Einheit des Weltganzen scheint mir in Schleiermacher's Vorstellung, wonach die unendlichen Welten zur Einheit des Universums durch die allwaltende gesetzliche Nothwendigkeit verbunden sind, vollständig gewahrt zu sein. Sagt Stob. I, 20, 1, An. habe die Vergänglichkeit der Welt gelehrt (*φθαρτὸν τὸν κόσμον*), so mag dies eine ungenaue Wiedergabe der Lehre von der Vergänglichkeit der Welten sein, oder es ist „diese Welt" gemeint. Auf Ar. ph. III, 4 (203b 26) möchte ich mich nicht (mit Nh.) berufen, weil dort von denen allgemein die Rede ist, welche die Unendlichkeit lehrten, und, wenn auch unter diesen An. hervorgehoben wird, doch eben nicht alles Einzelne auf ihn zutreffen muss. Aber wenigstens dasjenige Argument, welches ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden kann (*οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν κτλ.*), möchte wohl besser so zu verstehen sein, dass immerfort Beides, Werden und Vergehen, als dass wechselnd das Eine und das Andere im Universum stattfinde; Ar. scheint es selbst in seiner Entgegnung (c. 8) auf die letztere Art zu meinen.

Was unsere Erde betrifft, so hielt sie An. für eine cy-

lindrische platte Scheibe [1]), in der Mitte unseres Weltraumes festgehalten durch den gleichen Abstand von dessen Grenzen, wie Ar. berichtet, der hier wie sonst [2]) unserem Philosophen, obwohl er ihm nicht beistimmt, doch seine Achtung nicht versagt. Die Gestirne sind Feuerkreise (Ringe, nicht Scheiben), von Luftringen eingeschlossen; durch Oeffnungen der letzteren strömt Feuer wie aus der Mündung eines Blasebalges aus; das sind die Sterne, die wir sehen [3]). Diese Feuerringe, in denen man die Vorläufer der pythagoreischen Sphären erkennt [4]), entstanden, indem durch die Verdunstung der die Erde umgebenden Feuchtigkeit gewaltige Luftmassen gegen die Feuersphäre drangen und sie in solche Ringe (von verschiedener Weite) gleichsam zerfurchten. Die Abstände und Grössen der Gestirne hat An. mit Hülfe der Sonnenuhr zu messen unternommen, wie Eudem berichtet; er mag wohl solche Kunde vom Orient überkommen haben, wo sie längst heimisch war (Nh. 396 ff.). Zwar die Ergebnisse seiner Messungen sind paradox: die Sonne hat den weitesten Abstand von uns, einen geringeren der Mond, noch geringeren die übrigen Gestirne. Neuhäuser's Muthmassungen darüber, wie er zu seinen Zahlenansätzen gekommen sei (398[4]), entbehren, wie er selbst bekennt, jeder Sicherheit. Annehmbar ist seine Erklärung der Ansicht An.'s von der Ursache der Schiefe

1) Ueber die schwierigen Worte des Hippol. I, 6 *τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρὸν* (*γυρόν* corr. Roeper) *στρογγύλον πίονι λίθῳ παραπλήσιον* enthalte ich mich jeder Vermuthung; s. Nh. 324[2], 349[1], Diels, Dox. 218 und Zeller's Rec.

2) De coel. II, 13 (*λέγεται κομψῶς μέν, οὐκ ἀληθῶς δέ*); meteor. l. c. (*οἱ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν*).

3) Hippol. l. c.; vgl. Nh. 358[1], Diels 156 und Zeller's Rec. Die richtige Erklärung der Worte (Plut. plac. II, 20, 1) *διὰ στομίου ὥσπερ διὼ πρηστῆρος αὐλοῦ* (auf Grund von Apoll. Rhod. IV, 776), von welchen Nh. 363 behauptet, dass sie bis dahin von Niemanden verstanden worden seien, hat bereits Diels 25 f. (cf 156) gegeben.

4) S. Zeller (I[4], 206[4], 209, 449), gegen dessen in der 3. Aufl. noch vertretene abweichende Ansicht Nh. die richtigere Auffassung ausführlich vertheidigt, ohne zu erwähnen, dass Z. selbst bereits durch Teichmüller veranlasst derselben beigetreten ist. Solches Ignoriren der nächstgelegenen neueren Arbeiten über den Gegenstand nimmt Wunder in einer Monographie dieses Umfangs.

der Ekliptik (c. 8). Auch dass er einen kosmischen Wirbel annahm, wie nach Ar. de cael. II, 13 alle die Physiker, welche eine Weltentstehung behaupteten, ist glaublich; doch wird man sich näherer Vermuthungen am besten enthalten. Nh.'s Hypothese darüber, beruhend auf ziemlich gewagten Rückschlüssen aus Ansichten des Anaxagoras und Diogenes, welche erst auf Anaximenes, dann auf Anaximander zurückdatirt und mit sonstigen Lehren des Letzteren combinirt werden, ermangelt, um angenommen zu werden, zu sehr jeder directeren Bestätigung. Betreffs der Ansichten unseres Philosophen über Fragen der Meteorologie, über die Entstehung der belebten Natur, über das Wesen der Seele und die Götter hat Nh. der bisherigen Kenntniss nichts hinzugefügt.

Was die formalen Mängel des Buches anbetrifft, so glaube ich, dass manche Umständlichkeiten und Wiederholungen, auch eine Menge Druckfehler (S. 259, letzte Zeile, ist aquam et ignem zu lesen statt a. et aerem) gewiss vermieden worden wären, wenn das Buch deutsch geschrieben wäre.

Marburg. Dr. Paul Natorp.

Ueber die Möglichkeit der Metaphysik.

Seit Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die alte Metaphysik gründlich bekämpft und überwunden, war diese ehemalige Königin der Wissenschaften gezwungen worden, bald in allerhand Verkleidungen umzugehen, bald sich in die Verbannung zurückzuziehen. Dass es aber nicht zur Durchführung der von Hume decretirten und seitdem von den Positivisten oft wiederholten Nichtigkeitserklärung ihrer Ansprüche kam, dafür sorgte ein im Innern der menschlichen Vernunft selbst lebendiges Bedürfniss, welches der tiefer blickende Kant stets anerkannt hatte und die Thatsache immer neuer Versuche auf dem von ihm gleichsam umgepflügten Felde speculativer Untersuchung bestätigte. Daher man, wenn von der Möglichkeit der Metaphysik die Rede ist, wohl sagen darf, dass es sich dabei nicht sowohl um die Frage handelt, ob, sondern vielmehr wie dieselbe möglich sei.

Von diesem Gesichtspunkt aus muss denn auch die Rede aufgefasst werden, in welcher Professor J. Volkelt beim Antritt seines philosophischen Lehramtes an der Universität Basel den in Rede stehenden Gegenstand erörtert hat [1]). Er vindicirt in dieser Rede der Metaphysik die Aufgabe, „die Erfahrungswelt nach ihren allgemeinsten und letzten Principien oder doch in der Richtung auf diese hin zu deuten und zu begreifen". Metaphysik sei daher „nicht nur da zu finden, wo der tiefste Weltgrund, das Verhältniss desselben zum Endlichen und ähnliche zur Religion in nächster Beziehung stehende Gegenstände behandelt werden, sondern auch überall da, wo Raum und Zeit, Materie, Kraft und Bewegung, Substanz, Causalität und Gesetzmässigkeit, das Bewusstsein und das Unbewusste und ähnliche von der Naturwissenschaft und Psychologie gehandhabte Begriffe nach dem, was sie an sich sind, untersucht werden". Allerdings gibt der Redner zu, dass eine Wissenschaft dieser Art keine „mit absoluter Klarheit erschöpfende, mit absoluter Gewissheit beweisende und naiv vertrauende" sei; sie bewege sich in Erwägungen von Gründen und Gegengründen und komme dabei nur zu relativen und annähernden Entscheidungen, denen zugleich manches Widerspruchsvolle und Unbegreifliche anhafte und überdies der Charakter des absolut Beweisbaren mangele. Man müsse daher, wie er sich wiederholt ausdrückt, in der Metaphysik mit dem Wahrscheinlichen und Hypothetischen vorlieb nehmen, da die absolute Wahrheit stets ein Geheimniss und die absolute Denknothwendigkeit ein blosses Postulat sei — zufrieden, wenn die Entwicklung der metaphysischen Bestrebungen eine immer fortschreitende Annäherung an das freilich nie zu erreichende Ziel der vollen Wahrheit darstelle. So sei also die Entwicklung dieser Wissenschaft „unter dem reichhaltigen Gesichtspunkte der relativen Wahrheit zu betrachten" und „seien auch in völlig abweichenden Lösungsversuchen werthvolle Beiträge für die Annäherung an die

1) Ueber die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. October 1883 von Johannes Volkelt. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1884. (40 S.) 8°.

Wahrheit zu begrüssen". Er beruft sich dabei auf Hegel, nach dessen Ansicht „das metaphysische Denken in seinen innersten Triebfedern und Nöthigungen eine Entwicklung durch eine Stufenfolge relativ berechtigter Standpunkte durchmache und sich nur auf diese Weise, also durch fortschreitend neue Einseitigkeiten und Vermittlungen hindurch seinem Ziele entgegenbewegen könne", nur dass man eben nicht dieses Ziel als durch Hegel bereits erreicht, vielmehr den Fortschritt des metaphysischen Erkennens als einen unendlichen, niemals abgeschlossenen ansehen solle, welcher dadurch zu Stande komme, „dass, bildlich gesprochen, die absolute Wahrheit ihre verschiedenen Strahlen und Strahlenbündel in dem innerlich verwandten, aber doch vielfach eigenartigen und unvollkommenen Elemente des subjectiven Denkens bricht, und eine fortschreitende Reihenfolge von andeutenden Spiegelbildern erzeugt."

Dies der Grundgedanke des von Volkelt aufgestellten Programms der Metaphysik, dem ein Doppeltes nachgerühmt werden muss, zuerst die nicht nur tapfere, sondern auch kritisch begründete Behauptung der Sache selbst, sodann wiederum die Mässigung, mit welcher die Ansprüche der Metaphysik als einer nur hypothetischen und relativen Erkenntnissweise geltend gemacht werden. Durch das Eine wie das Andere wird den Einwürfen der zahlreichen Gegner die Spitze abgebrochen. Einmal nämlich weist Volkelt darauf hin, dass schon die gemeine Erfahrung und darum auch die sog. Erfahrungswissenschaften genug metaphysische Elemente in sich tragen, sowie dass die Bekämpfung der Metaphysik überhaupt an sich schon eine Art von Metaphysik erheische; andererseits fällt es ihm nicht ein, den von Kant überwundenen Dogmatismus der ältern rationalistischen Schule wieder ins Leben rufen zu wollen. Ausdrücklich betont er den Charakter des Unfertigen, Hypothetischen und Relativen, dessen die Metaphysik sich nicht entschlagen könne, wobei er jedoch von der landläufigen Relativitätstheorie um so weiter entfernt ist, als er das teleologische Moment des Fortschritts in der Entwicklung der Metaphysik hervorhebt, die trotz aller Schwankungen und scheinbaren Rückläufe sich ihrem Ziele, wenn auch in einer Asymptote, annähere.

Hier könnte ich nun als Referent mit dem Ausdruck zustimmender Befriedigung über das von Volkelt's Rede Gebotene schliessen und brauchte nur noch die Aufforderung an die Leser dieser Zeitschrift hinzuzufügen, sich mit Inhalt und Begründung des darin aufgestellten Programms näher bekannt zu machen, indessen scheint mir doch wünschenswerth, in Anknüpfung an das eben Mitgetheilte ein Paar Bemerkungen folgen zu lassen, welche, wenn ich nicht irre, das von Volkelt Vorgetragene noch in ein helleres Licht zu setzen und vielleicht hier und da zu modificiren im Stande sind. Treten wir nämlich der Aufgabe der Metaphysik näher, so stellt sich heraus, dass, wie Volkelt auch angedeutet hat, dieselbe keineswegs von vorn herein als eine einheitliche betrachtet werden kann. Schon die alte vorkantische Metaphysik zerfiel bekanntlich in vier Disciplinen, von denen die Ontologie als der allgemeine Theil, Kosmologie, rationale Psychologie und rationale Theologie als besondere gelten können. Kant's kritischer Scharfsinn führte diesen Gegensatz auf seinen tieferen Ursprung insofern zurück, als er die Hauptgegenstände der alten Ontologie für reine oder apriorische Erkenntnissformen der Vernunft im weitern Sinne, die der drei andern Disciplinen für Ideen der Vernunft im engern Sinne des Wortes erklärte und diese letzteren der eigentlichen Metaphysik vindicirte. Volkelt nun will, und wie ich glaube mit Recht, nicht nur die von Kant gebrauchte Bedeutung der Metaphysik aufrecht erhalten, sondern dieser Wissenschaft auch die zuerst genannten Gegenstände beilegen, welche man als die Kategorien — in allgemeinerem Sinne des Wortes, wo sie z. B. auch Raum und Zeit mitumfassen — bezeichnen mag. So angesehen, hätte also die Metaphysik einen kategorialen Theil, welcher sich auf Erkenntnissformen, und einen idealen Theil, welcher sich auf Realitäten bezieht, zu unterscheiden. Und in diesem letzteren Theil würden wieder die realen Voraussetzungen unserer sinnlichen Erfahrung, aus denen die Materie und deren Eigenschaften zu erklären sind, von den realen Voraussetzungen der sittlichen und religiösen Sphäre zu unterscheiden sein. Es versteht sich, dass die Bearbeitung der kategorialen Metaphysik oder,

wie wir sie auch nennen können, der transscendentalen Logik eine andere Methode erfordere, als die des anderen Theiles. Die Erkenntnissformen wohnen uns inne und kommen, wie Raum, Zeit, Zahl, Causalität, Zweck u. s. w., in unserm Denken fortwährend zur Verwendung; das Wesen der ersten und eigentlichen Realitäten dagegen sowohl sinnlicher als geistiger Sphäre liegt uns viel ferner, ja es ist für uns in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt. Die kategoriale Metaphysik hat denn auch, seitdem Kant den apriorischen Charakter der Grundformen des Erkennens nachgewiesen, trotz aller Einreden und Abweichungen reactionärer Empiristen, unverkennbare Fortschritte aufzuweisen, indem an der Hand reflectirender Abstraction die grossen Entdeckungen Kant's verificirt und, wo es nöthig war, corrigirt wurden und noch werden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass die Lehren von Raum und Zeit, von den Kategorien im engern Sinne des Wortes, vom sog. Schematismus und vom Zweck allmälig der ihnen bei Kant noch anhaftenden Einseitigkeiten entkleidet werden, wobei denn freilich Vieles in ein neues Licht tritt, und die Beziehungen der Erkenntnissformen theils zu einander, theils zu ihrem Inhalt eine andere Fassung erhalten. Diese Arbeit vollzieht sich im Wesentlichen innerhalb des Kreises der Philosophirenden, welche mit ihren Reflexionen nur an die immer wiederkehrenden Data der Bewusstseinsthätigkeit selbst anzuknüpfen haben, um zu immer reineren und haltbareren Resultaten in der kategorialen Metaphysik zu gelangen.

Ganz anders verhält es sich aber mit derjenigen Metaphysik, welche das Wesen der ersten Substanzen zu bestimmen sucht. Man denke zuerst einmal an die Untersuchung dessen, was als Grund der sinnlichen Erscheinungen Stoff und Kraft genannt wird. Auf diesem Gebiete ist die Philosophie als solche ganz incompetent und kann immer nur an die Entdeckungen der Chemiker und Physiker, also an die Ergebnisse der Naturforschung anknüpfen. Wollte sich die Metaphysik ein von diesen abweichendes, ihnen wohl gar zuwiderlaufendes Verdict anmassen, so würde sie sich einfach lächerlich machen; aber auch nur von sich aus die naturwissenschaftlichen Resultate weiter zu führen, ist für sie ein missliches

Unternehmen, weil jede nächste Entdeckung solche vermeintliche Consequenz des philosophischen Denkens Lügen strafen kann. Vestigia terrent! Alles, was die Metaphysik auf diesem Felde vermag, ist ein vorsichtiges Constatiren dessen, was gewiss ist, und zu diesem Zweck ein subtiles Unterscheiden dessen, was nicht gewiss ist, von dem Gewissen. Allerdings mag hier die Volkelt'sche Wahrscheinlichkeit schon ihre Stelle finden, muss aber sicherlich mit um so grösserer Vorsicht gehandhabt werden, als eine derartige metaphysische Wahrscheinlichkeit gewiss nur in den seltensten Fällen einer mathematischen Behandlung zugänglich sein wird. Ich erinnere beispielsweise an die hohe und wie es scheint immer mehr wachsende Bedeutung der Aethertheorie, durch welche manche bisher als wahrscheinlich oder gar als gewiss betrachtete Annahmen über Eigenschaften des wägbaren Stoffes ausgeschlossen werden.

Aber wie sehr häufen sich erst die Schwierigkeiten, wenn wir nur einmal den nächsten Schritt aus der unorganischen, bloss den mechanischen Bewegungsgesetzen unterworfenen Natur zu den organischen Erscheinungen thun! Denn gesetzt auch, dass die entwickelnde Thätigkeit schon vorhandener Keime als gegebener Lebensanfänge sich auf chemisch-physikalischem Wege — so schwer man sich auch zu dieser Annahme entschliessen wird — erklären liesse, so bleibt doch der Anfang des Lebens und der Organisation in ein tiefes Dunkel gehüllt, welches, wie es wenigstens scheint, weder die analytische Forschung, noch die geniale Intuition zu durchdringen vermag. Vollends ist dies beim geistigen Wesen der Fall, dem gegenüber selbst ein Dubois-Reymond sein famos gewordenes Ignorabimus auszustossen nicht umhin konnte, wenn auch für Unverblendete das Ignoramus schon viel früher beginnt. Wenn nun Volkelt erklärt, dass die Elimination der unhaltbaren Lösungen die wirksamste Methode sei, um positive Entscheidungen in der Metaphysik zu erreichen, so ist davon wenigstens so viel wahr, dass die Ausschliessung des Falschen in vielen Fällen die Möglichkeit, sich der wahren Lösung eines Problems zu bemächtigen oder die richtige Antwort auf eine Frage zu erhalten, näher bringt. Aber es

darf dabei wieder nicht vergessen werden, dass nicht die Metaphysik als solche jene Widerlegungen des Falschen liefern kann, vielmehr immer nur das Heranziehen der Thatsachen selbst, denn wie die Hypothesen nur durch die Thatsachen verificirt werden können, können sie auch durch Thatsachen allein widerlegt werden.

Was endlich die letzten und höchsten Gegenstände der bisherigen Metaphysik, die Welt und den „Weltgrund" (um Volkelt's Ausdruck zu gebrauchen) anbetrifft, so lässt zunächst die erstere nur eine noch viel indirectere und partiellere Erkenntniss zu, als ihr besonderer für uns erkennbarer Inhalt. Denn je weiter die Entdeckungen mit Teleskop und Mikroskop schreiten, desto bodenloser gähnt uns der undurchmessbare Abgrund menschlicher Unwissenheit entgegen. Wir können mit der ohnehin zweifelhaften Hülfe von Analogieschlüssen hier nicht weiter dringen; es bemächtigt sich vielmehr die Phantasie gar bald der Analogien zu freierem Spiel, welches, wenn mit Geist gehandhabt, wohl zu unterhalten, aber nicht zu belehren und zu führen im Stande ist. Hinsichtlich der Idee Gottes wird aber schliesslich anerkannt werden müssen, dass der göttliche Geist (und wer könnte sich den Weltgrund anders denken, als wie ein sich selbst besitzendes, von sich aus selbstständig wirksames, d. h. geistiges Wesen) eben als solcher immer erst durch Selbstoffenbarung sich zu erkennen geben muss, um überhaupt erkannt werden zu können. Dann wäre aber der theologische Theil der Metaphysik eher aus der Kritik der allgemeinen Religionsgeschichte, als aus den Tiefen der menschlichen Vernunft zu schöpfen, die auch auf diesem Gebiete zwar stets der Probirstein der Wahrheit bleiben, aber nicht als deren Quelle würde dienen können.

Sonach möchte es den Anschein gewinnen, dass abgesehen von dem kategorialen Theil der Metaphysik, den auch die Gegner dieser letzteren seinem Inhalte nach anzuerkennen, aber an Kant gewissermassen anknüpfend, in die Erkenntnisslehre zu setzen pflegen, von einer Metaphysik im engeren Sinne des Wortes nur insofern die Rede sein kann, als darunter die kritisch vermittelte Sammlung derjenigen Hypothesen

verstanden wird, welche zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen (diese ganz allgemein genommen, also auch die Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit mitumfassend) einstweilen aufgestellt werden. Darauf könnte man denn auch die oben mitgetheilte Volkelt'sche Definition zurückzuführen geneigt sein. Indessen wird es bei einer so beschränkenden Auffassung der Metaphysik doch nicht sein Bewenden haben dürfen, und Volkelt wird am Wenigsten sich mit einer solchen einverstanden erklären, wenn er von Principien, und zwar von allgemeinsten und letzten, die Erfahrungswelt zu deuten und zu begreifen, redet. Ist die Metaphysik überhaupt eine ihres Namens würdige Wissenschaft, so kann sie nicht bloss von fremdem Gut wie von Bettelbrod leben, sondern muss für das Empfangene mit entsprechender Gegengabe klärend und befruchtend auf die anderen Wissenschaften zurückwirken. Um dies zu können, wird sie freilich mehr sein müssen, als eine blosse, wenn auch kritisch gesichtete Sammlung, sei es hypothetischer, sei es sicherer Resultate anderer Wissenschaften.

Was ist denn doch, so möchten wir also fragen, der eigentliche Grund jenes von Kant mit Recht als unvertilgbar anerkannten metaphysischen Hanges, der uns stets über das Erfahrungsmässige hinausführt und nicht ruhen lässt, bis wir in das Wesen der Dinge eingedrungen zu sein wenigstens glauben? Mit dem blossen „Causalitätsbedürfnisse" ist die Sache noch nicht erklärt; dies ist selbst nur eine Aeusserung des metaphysischen Hanges. Ihn selbst, diesen Hang, müssen wir vielmehr aus dem unserer Vernunft innewohnenden Streben erklären, aus Allem, was wir denken und erkennen, eine Einheit zu machen, wodurch wir ganz von selbst zu immer höheren und allgemeineren Begriffen aufzusteigen genöthigt sind. Mit Recht erklärt Kant daher die Metaphysik als die Darstellung einer systematischen Einheit aus reinen Begriffen. Damit aber eine solche Darstellung — wenn auch nur annäherungsweise — vollzogen werden könne, bedarf es eben eines obersten Princips, welches, sei es als sachlich erklärender, sei es als methodisch leitender Grundbegriff das Ganze der geforderten Synthesis zu Stande bringt. Das also wäre

das Eigenthümliche der Metaphysik, die Vertretung und so viel möglich Durchführung eines obersten Princips der Erkenntniss zu sein. Nun sind Principien für Den, der sie hat und handhabt, Glaubensartikel, für Den, der sie prüft, Hypothesen; also muss die Metaphysik, als von einem höchsten Princip abhängig, an diesem Charakter des Hypothetischen und zunächst nur individuell Verbindlichen Theil nehmen, woraus wieder folgt, dass ihre Darstellung keine directe und dogmatische sein darf.

Volkelt drückt sich in dieser Hinsicht so aus: „Es reagirt unser Denken auf die Fragen der Metaphysik weit schlagender und in weit festeren Umrissen, wenn es metaphysische Ansichten negirt und zersetzt, als wenn es eine haltbare Metaphysik schaffen soll. Das negirende Fortschreiten des Denkens auf metaphysischem Gebiete führt eine viel grössere Sicherheit und Ueberzeugungskraft mit sich, als das positive. Nun muss aber doch einleuchtenderweise das Denken, wenn es für gewisse Fragen negative Entscheidungen herbeiführen kann, auch zur positiven Bearbeitung dieser Fragen wenigstens in gleichem Grade befähigt sein. Ja, liegt nicht schon immer darin, dass gewisse Lösungen einer Frage abgewiesen werden, ein wenn auch geringer Fortschritt zur positiven Lösung der Frage? Und fährt man mit dem Negiren und Zersetzen der Lösungsmöglichkeiten fort, so bleiben endlich nur wenige Wege der Lösung oder nur ein einziger übrig. Und in der That ist die Elimination der unhaltbaren Lösungsmöglichkeiten die wirksamste Methode, um positive Entscheidungen in der Metaphysik zu erreichen."

Es ist mit einem Worte das indirecte Beweisverfahren, welches in der Metaphysik statthaben muss. Wir können durch dasselbe nicht allein zu einer wenigstens annähernden Erkenntniss der einzelnen Gegenstände der Metaphysik, sondern, was die Hauptsache ist, auch zu einer Entscheidung über die Richtigkeit und Brauchbarkeit eines obersten Princips derselben geführt werden. Das metaphysische Princip bildet als solches zugleich die Grundlage der Weltanschauung überhaupt; daher liefert die Kritik der — consequent durchgeführten — Weltanschauungen die Mittel zur

indirecten Begründung dieses höchsten metaphysischen Princips, welches, indem es den allgemeinen Gesichtspunkt des Erkennens wie des Handelns aufstellt, damit zum Leitstern der Wissenschaft erhoben wird. C. Schaarschmidt.

Della Filosofia del Dritto per *Diodato Lioy*. 2ª edizione. Napoli, Nicola Jovene. 1884. VI u. 639 S. 8°.

Das rechtsphilosophische Werk des Herrn Lioy, Professors an der Universität zu Neapel, welches in zweiter Auflage vorliegt, ist eine in vielen Beziehungen beachtenswerthe Arbeit, auf die es sich wohl verlohnt, auch den Deutschen, der rechtsphilosophische Studien betreibt oder für dieselben Interesse hat, aufmerksam zu machen. Herr Lioy ist ein gewandter Schriftsteller und ein geistreicher Mann; seine Studien sind umfassend, seine Belesenheit gross, und insbesondere von seiner gründlichen Kenntniss der philosophischen und juristischen Literatur Deutschlands legt er vollgültige Beweise ab. Die Lectüre seines Buches ist belehrend und fesselnd zugleich, und auch da, wo man einen strengen Abschluss des Gedankenganges bei dem Uebergewichte historischer und literarhistorischer Ausführungen vermisst, wird man dem Verfasser für reichhaltige Anregung seine Dankbarkeit bekennen müssen.

Lioy gehört zur Schule des Giambattista Vico. Er sucht vor allem Verständniss der Geschichte und sucht es auf dem Wege, den Vico gewiesen hat. Menschliche Vernunft und göttliche Vorsehung gestalten in ihrem Zusammenwirken das Gewebe der sittlichen Welt in geschichtlichem Verlaufe; die allgemein menschliche Anlage, die reflexionslos und instinctartig wirkt, hat über alle Verschiedenheiten der Oerter und Zeiten, der Stammeseigenthümlichkeiten und äusseren Bedingungen hinaus, einen Grundstamm allgemeingültiger und wesenhafter Gestaltungen in Recht und Sitten erzeugt, den es in der Philosophie nicht nur zu erkennen und mit tiefstem Verständniss zu durchdringen, sondern auch von allen trübenden Zusätzen und verunstaltenden Besonderheiten zu reinigen

gilt, um das Ideal im Gedanken zu verwirklichen. In der Metaphysik und Erkenntnisstheorie schliesst sich Lioy am nächsten an den modificirten Platonismus Vincenzo Gioberti's an. Er erklärt sich nachdrücklich für den Idealismus und gegen jede Art von Sensualismus und Positivismus. Die Urbilder alles Existirenden sind die Ideen, der Grund alles Geschaffenen eine absolute Vernunft, und alle Wahrheitserkenntniss fliesst wie eine Offenbarung aus der höchsten schöpferischen Ursache. Alles was existirt ist in der Entwicklung zu gedankenmässiger Form begriffen, der Gedanke als eine Art von Nachahmung und Theilhaben an der Idee das wahrhafte Wesen aller Dinge. Dem entsprechend betont Lioy den teleologischen Charakter alles Seins und Sichbewegens und den selbstständigen Werth des Ethischen. Der Mensch ist bestimmt, aus sinnlicher Gebundenheit zu geistiger Freiheit sich zu entwickeln. Die Freiheit wurzelt in dem Denken und Ueberlegen, welches die Möglichkeit des Andershandelns gewährt. Wie im Individuum so in der Gesellschaft kämpft die Vernunft mit dem Triebe und gewinnt fortschreitend den Sieg, weil in dem socialen Körper die Ideen das Mächtigere sind und die Leidenschaften schwächer als im Individuum, mehr nur die Oberfläche streifen. So erscheint in den politischen, religiösen, gesellschaftlichen Einrichtungen der Völker logischer Zusammenhang und stetiger Fortschritt, und das Gute erweist sich nebenbei auch immer als das Nützliche.

Das Recht nun findet seinen Anlass in dem endlichen Charakter des menschlichen Handelns, sofern er nicht dem absoluten Guten als dem höchsten Zwecke, sondern einzelnen äusseren Zwecken nachgeht. Die Eigenthümlichkeit des Rechtes ist die, dass vom Motiv des Handelns abgesehen und nur auf das äussere Ergebniss geachtet, und ferner dass als Maassstab nicht das Gute an sich, sondern das Gerechte, d. h. das Gleiche dient. Es ist dasselbe Wahre, was jetzt als sittlich Gutes, jetzt als Gerechtes und Rechtliches erscheint: nur die Beziehungen wechseln. Das Recht ist vom Moralischen nicht getrennt, nur unterschieden. Es sichert dem Einzelnen die Erreichung gewisser Zwecke und legt ihm die Erfüllung des-

jenigen auf, was für das Gedeihen der Gesellschaft das Dringlichste ist.

Die systematische Eintheilung des Werkes ist die, dass zuerst von den Objecten des Rechtes, und zwar von der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, dem Gewerbe, dem Handel, der Moralität und der Rechtspflege gehandelt wird, den zweiten Theil die Lehre von den Subjecten des Rechts bildet, als welche das Individuum, die Familie, die Gemeinde, die Provinz, der Staat, die Staatengesellschaft und endlich die Menschheit erscheinen. Gegen diese Systematik wie gegen einzelne Ansichten des Verfassers würden sich erhebliche Einwendungen machen lassen, die wir nicht weiter ausführen wollen. Wie man sich aber auch zu den Grundanschauungen des Werkes stelle, jedenfalls muss man das Verdienst des Verfassers anerkennen, der in jedem einzelnen Capitel umfassende und lehrreiche Uebersichten weltgeschichtlichen und rechtsgeschichtlichen Inhalts mit Bezug auf jeden der behandelten Gegenstände gibt und überall den Zug des Fortschritts und der Vervollkommnung im Verlauf der Geschichte aufzuzeigen sucht. Werthvoll ist dabei besonders auch die stete Rücksichtnahme auf italienisches Recht und italienische Geschichte, die dem Buche für den Ausländer noch ein specifisches Interesse verleiht.

Der Verfasser hat dem Referenten die Ehre erwiesen, an die Spitze der zweiten Auflage einige freundliche an ihn gerichtete Worte zu setzen. Um so mehr muss Referent wünschen, dass sein günstiges Urtheil über das in mancher Beziehung ihm geistesverwandte Buch in den weitesten Kreisen der Freunde der Wissenschaft seine Bestätigung finden möge.

Friedenau. Lasson.

Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", bekannt unter dem Namen „Liber de causis". Im Auftrage der Görresgesellschaft bearb. v. *Otto Bardenhewer,* Dr. der Philos. u. Theol. Freiburg i. Br., Herder. 1882. (XVIII, 330 S.) 8°.

Die bei den mittelalterlichen Philosophen unter der Bezeichnung des „liber de causis" auch „liber Aristotelis de expositione bonitatis purae" in hohem Ansehen stehende kleine Schrift ist zwar, wie man sich nunmehr leicht überzeugen kann, weiter nichts als ein noch dazu recht mangelhaft und unbeholfen angefertigter Auszug aus der unter Proclus' Namen gehenden *στοιχείωσις θεολογική*, indessen verlohnte es sich wohl der Mühe, grade weil das Mittelalter den liber de causis so hoch gehalten und als bedeutsamsten Ausdruck der aristotelischen Weisheit so viel benutzt hatte, den ursprünglich arabischen Text desselben ans Licht zu ziehen, dessen von den Scholastikern gebrauchte lateinische Uebersetzung auf's Neue zu publiciren und die weit verbreiteten Spuren eben jenes Gebrauchs durch die mittelalterliche Litteratur zu verfolgen. Das ist in vorliegender Monographie geschehen, deren Verfasser sich mit seinem Gegenstande lange und eingehend beschäftigt hat und durch seine Kenntniss zugleich des Arabischen und der kirchlich-philosophischen Litteratur des Mittelalters zu dieser Arbeit ganz besonders berufen war. Er hat dieselbe in drei Theile getheilt, deren erster sich mit dem arabischen Text, deren zweiter sich mit der lateinischen Uebersetzung und deren letzter sich mit den hebräischen Versionen des liber de causis beschäftigt. Der arabische Grundtext ist aus der einzig bisher bekannten Handschrift der Leidener Universitätsbibliothek, welche durch Correcturen und Rasuren, sowie durch Verblassen der Schriftzüge nicht geringe Schwierigkeiten darbot, mit Hülfe der lateinischen Uebersetzung verbessert und so gut es gehen wollte, wiedergegeben, auch für die des Arabischen unkundigen Leser eine deutsche Paraphrase beigefügt worden. Prof. Gildemeister, welcher dem Herausgeber bei der Entzifferung mancher Stellen unterstützend zur Seite war, versichert, dass von diesem Alles geschehen sei, was bei der üblen Beschaffenheit der Handschrift hat geschehen können, welche obwohl verhältnissmässig

alt, doch recht nachlässig und uncorrect gemacht sei, wie denn schon ein alter Leser derselben, von dessen aufmerksamem Studium mehrere Randbemerkungen Zeugniss geben, ihre Mangelhaftigkeit recht unangenehm empfunden und seinem Unmuthe darüber unverhohlenen Ausdruck gegeben hat. Die lateinische Uebersetzung des arabischen Grundtextes, was bereits von dem Verf. bei einer frühern Gelegenheit ausgeführt worden war (vgl. Philosoph. Monatshefte Bd. XV, p. 440), wurde von Gerhard von Cremona zwischen 1167—1187 zu Toledo angefertigt und verbreitete die Kenntniss des als „liber Aristotelis de expositione bonitatis purae", kürzer auch als „liber de causis" (wegen der Anfangsworte omnis causa primaria) bekannten Werkes schnell im Abendlande, wo es grosse Autorität gewann, obwohl Thomas von Aquino den Ursprung der Schrift ganz richtig erkannte und bezeichnete. Der Verfasser theilt im zweiten Abschnitt seines Buches den lateinischen Text nach einer Münchener Handschrift mit, nachdem er von der Entstehung der Uebersetzung durch Gerhard von Cremona und von der handschriftlichen Ueberlieferung desselben gehandelt, auch eine Liste der ihm bekannt gewordenen noch vorhandenen sehr zahlreichen Handschriften des liber de causis gegeben und die bisherigen Drucke desselben nebst den Commentaren aufgezählt hat. In dem „zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung" überschriebenen Abschnitt des zweiten Theiles wird die Benutzung des liber de causis von Seiten der mittelalterlichen Philosophen und Theologen seit Alanus ab Insulis bis auf Dante und die deutschen Mystiker herabgeführt, auch bei dieser Gelegenheit eine Untersuchung darüber angestellt, ob das vom Pariser Provinzialconcil des Jahres 1210 gegen die libri Aristotelis de naturali philosophia gerichtete Verbot sich etwa auch auf den liber de causis bezogen habe, wie vermuthet worden ist, eine Frage, welche der Verfasser negativ beantwortet. Dieser Abschnitt, welcher die Benutzung des liber de causis Seitens der Scholastiker besonders des 13. Jahrh. und den grossen Einfluss des insgemein für aristotelische Fundamentallehre gehaltenen platonisirenden Machwerks auf die mittelalterliche Philosophie zeigt, ist wegen seiner gründlichen und weit sich verzweigenden Nachweisungen

von ganz besonderem historischen Interesse; er schliesst mit Angaben über Commentare zu dem besprochenen Büchlein, die, noch ungedruckt vorhanden, bis ins fünfzehnte Jahrhundert reichen, wo mit dem Wiederaufleben des Platonismus das Interesse sich noch einmal dem liber de causis zuwandte. Im dritten Theile handelt der Verfasser von den vier hebräischen Uebersetzungen, welche theils aus dem Arabischen, theils aus dem Lateinischen entstanden sind und verfolgt endlich noch die Spuren des liber de causis in der hebräischen Litteratur des Mittelalters.

Alles in Allem genommen hat die Bardenhewer'sche Monographie ihren Gegenstand, hinsichtlich dessen man bisher, wenn nicht grade in Dunkelheit, so doch im Halbdunkel schwebte, durch eine gründliche und methodische Behandlung möglichst aufgeklärt, so dass wir über den Ursprung und die Beschaffenheit, die Wirkung und die Bedeutung der vielbesprochenen Schrift uns nunmehr als wohlunterrichet betrachten dürfen. C. S.

The development from Kant to Hegel with chapters on the philosophy of religion. By *Andrew Seth*, M. A. Assistant to the Professor of Logic and Metaphysics in the Univ. of Edinburgh and late Hibbert-Travelling Scholar. London and Edinburgh, Williams and Norgate. 1882. (IV, 170 S.) 8°.

Das Werk zerfällt in zwei Theile, von denen der erste in vier Kapiteln die „metaphysische Grundlage" (grundwork) der deutschen Philosophie seit Kant, der zweite nebst einer Einleitung in zwei Kapiteln erst die Religionsphilosophie Kant's darlegt, sodann dieselbe kritisirt und im Anschluss daran die Hegel's bespricht. Der erste Theil zeichnet sich besonders durch eine eingehende Darstellung des Fichte'schen Idealismus aus, den der Verfasser im Anschluss an das Buch Adamson's (vgl. Philos. Monatshefte XVIII, S. 398 — 402) jedoch auf Grund eigenen Quellenstudiums und mit selbstständigem Urtheil sowohl in seinem Abhängigkeitsverhältniss zu der vorausgehenden Kant'schen Philosophie wie in seinem grundlegenden

Verhältniss zu der nachfolgenden Schelling'schen und Hegel'schen Lehre trefflich schildert. Der specifisch ethische Character der Fichte'schen Grundlehren wird von ihm richtig hervorgehoben und gezeigt, dass darin der eigenthümliche Vorzug wie die eigenthümliche Beschränktheit des Fichteanismus besteht. Sehr gut sind die Bemerkungen über die Darstellungsweise, deren sich Fichte bediente, während der weitern Entwicklung des Systems nur kurze Notizen gewidmet sind. Bei Schelling ist der Rückkehr zum Spinozaischen Princip gebührend Rechnung getragen, indessen hat sich der Verf. hier fast nur auf Kritik beschränkt, während er den Hegel'schen Standpunkt, dem er grössere Sympathien entgegenbringt, vollständiger entwickelt. Hierbei hat er, was rühmend anzuerkennen ist, die methodischen Beziehungen zu Kant und das Verhältniss der Hegel'schen Dialectik zur Phaenomenologie sowie ihre Beziehung zum System schärfer aufgefasst und bezeichnet, als sonst zu geschehen pflegt, auch die Dreitheilung der Hegel'schen Doktrin in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie richtig gewürdigt.

Im zweiten Theile finden wir eine gründliche Analyse der Kant'schen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und daran sich anschliessend eine Kritik der Kant'schen Religionsphilosophie, welche den Unterschied derselben von der gewöhnlichen Lehre der Aufklärer nachweist, zugleich aber zeigt, dass Kant bei seiner Beurtheilung des Gottesbegriffs den alten Deismus im Auge gehabt habe, auf den freilich alle die Vorwürfe passen, welche die Kritik der reinen Vernunft erhebt. Im zweiten Kapitel sucht der Verfasser darzuthun, dass die Hegel'sche Religionsphilosophie der Idee dieser Wissenschaft näher gekommen sei, als die Früheren, bezeichnet aber auch die Grenze und Mangelhaftigkeit derselben. „Allgemein angesehen ist das Problem kein geringeres, als zu zeigen, wie das Dasein einer unvollkommenen Welt mit der göttlichen Vollkommenheit sich verträgt, und wenn wir vom Vollkommenen ausgehen, ist die Schwierigkeit einer — solchen — Erklärung noch grösser. Hegel scheint das Unvollkommene durch einen Sprung zu gewinnen." Schliesslich findet der Verf. die Stärke des Hegelianismus nicht sowohl in den be-

stimmten Antworten, welche auf die Fragen der eigentlichen Philosophie gegeben werden, als in der Kritik der Geschichte. „In der Geschichte, sagt er, sei es die der Philosophien, der Religionen oder sei es die der Nationen, ist Hegel wie Antaeus auf seiner Mutter Erde; seine Kritik ist unbesieglich und seine Erklärungen immer treffend." Für uns Deutsche ist besonders der zweite Theil des Seth'schen Buches wegen der darin enthaltenen kritischen Erörterungen über die Religionsphilosophie Kant's und Hegel's beachtungswerth. Der Verfasser hat sich in der Einleitung dazu über seinen eigenen Standpunkt folgendermassen ausgesprochen: „Wenn der Mensch — seinem Wesen nach — nur verständlich ist durch seinen Antheil an dem weitern Leben einer allgemeinen Vernunft und wenn der Prozess der Geschichte, innerlich betrachtet, sich nur als der Exponent eines göttlichen Planes begreifen lässt, so bedeutet Offenbarung nicht länger einen Eingriff in den natürlichen Lauf dieser Entwicklung, sondern wird die normale Art, das Verhältniss des immanenten Gottesgeistes zu den Menschenkindern in den grossen Krisen ihres Schicksals auszudrücken. Dieses Verhältniss wird nie abgebrochen, die Inspiration hört nie auf, aber es gibt Zeiten, in denen ihre Nähe sich inniger fühlen lässt. Auf diese sucht der religiöse Sinn der Menschheit nicht ohne einen sichern Instinct den Ausdruck Offenbarung zu beschränken, und solch ein Wendepunkt ist für uns der Eintritt (Advent) des Christenthums." Man sieht aus dieser Erklärung, dass der Verfasser nicht, wie Spinoza und die deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, die Welt selbst als die Offenbarung Gottes betrachtet, sondern ähnlich wie Kant und Lessing eine Offenbarung Gottes in der Welt, nämlich im menschlichen Geiste annimmt als Mittel der Erziehung oder Fortentwicklung unseres Geschlechtes: ein Standpunkt zu dem, wenn Ref. nicht irrt, die Religionswissenschaft unserer Tage zurückzukehren sich wird entschliessen müssen. C. S.

Géométrie, la science de l'espace. Par *Lucien Buys,* Capitaine du Génie. Bruxelles, librairie européenne C. Muquardt (Merzbach et Falk) 1881. pp. 608. gr. 8°.

Ob bei uns Deutschen der heutige Reproductionseifer der jüngeren Forscher auf philosophischem Gebiete, wenn er einmal, im Fortgange der Studien, über Kant's Untersuchungen hinausgekommen ist, auf die eminenten Leistungen von C. Chr. Fr. Krause sich einlassen wird? Vielleicht reizt ihn hiezu die Theilnahme, welche der Krause'schen Philosophie das Ausland zuzuwenden fortfährt. So hat der belgische Geniehauptmann L. Buys, dessen Fundamentalmathematik „La science de la quantité", auf Krause'sche Anschauungen und Lehren gegründet, in den Phil. Monatsheften XVIII, 3, p. 167 ff. bereits eine Besprechung gefunden hat, neuerdings im Anschluss an jenen deutschen Philosophen die vorliegende „Raumwissenschaft" entwickelt. Es ist zunächst die sog. Elementargeometrie, was der V. bietet, einer abgesonderten Bearbeitung die analytische und descriptive Geometrie vorbehaltend; Linien, Oberflächen, Volumen werden nacheinander, die beiden ersteren unter dem doppelten Gesichtspunkt der „Form" (gerade und krumme Linien, ebene und gekrümmte Flächen) und der „Quantität", die Volumen unter dem der „Quantität", ausführlich und mit Hilfe zahlreicher, in den Text eingefügter Zeichnungen betrachtet, wobei der V. durchweg das praktische Bedürfniss im Auge behält. Von ganz besonderem Interesse ist eine Beilage (p. 551 bis 595), worin der V. aus Krause's genialer, von diesem einst der Münchener Akademie eingereichter und nach dem bald darauf erfolgten Tod des schwergebeugten Mannes von dem Mathematiker H. Schröder zu München 1835 veröffentlichter neuer Curvenlehre instructive Proben mittheilt und schliesslich eine die bezügliche Methode noch weiter fortführende Publication seinerseits aus Krause's Nachlass in Aussicht stellt. Wer die Geschichte der neueren Philosophie kennt, weiss dass von den Philosophen nach Descartes und Leibniz keiner so wie Krause unterstützt von genauer Sachkenntniss schöpferisch vorangeschritten ist auf dem Gebiete der Mathematik, die ihm ein

Theil der Philosophie und zwar der Metaphysik war und als „Wesenheitlehre" überhaupt, im engeren Sinne als „Ganzheitlehre" mit ihren mannigfachen Verzweigungen ihn bis zu Ende beschäftigt hat; dazu schwebte ihm bei dem speciellen Hinblick auf die Erkenntnisstheorie und als ein Theil derselben auch ein Organon der Mathematik oder eine Logik der Mathematik vor. Gerade die Klärung des Zusammenhangs aber nicht blos von Philosophie und Mathematik, sondern namentlich der Erkenntnisslehre mit der Mathematik ist ein unerlässliches und äusserst schwieriges Problem für die heutige Forschung. Möchte darum dem hervorragenden Vertreter Krause'scher Philosophie, Paul Hohlfeld in Dresden, an welchen bekanntlich der gesammte Nachlass Krause's übergegangen ist (vergl. hiezu die pietätsvolle Schrift von Br. Martin über Krause, 1881, p. 226), recht bald die Schätze seines Meisters auch nach Seite der Mathematik hin völlig aufzuschliessen vergönnt sein!

Erlangen. Rabus.

Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Joh. August Becker. Herausgegeben von *Joh. Karl Becker*. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1883. (X, 161 S.) 8°.

Dieser in zwei Abtheilungen der Zeitfolge nach eingetheilte Briefwechsel des vor zwei Jahren verstorbenen Ober-Appellations- und Cassations-Gerichtsraths J. A. Becker mit Schopenhauer, welchen der Sohn des Ersteren mit Hinzufügung eines einem Mainzer Lokalblatte entnommenen Nekrologs seines Vaters veröffentlicht, bietet einerseits manche nicht unwesentlichen Erörterungen von Grundlehren und Sätzen Schopenhauer's, andererseits dient er zu weiterer Charakteristik des Philosophen und der Bestrebungen seines Kreises, ihn populär zu machen. Becker trat schon im Jahre 1844 mit Schopenhauer in Correspondenz; in diesem Jahre war auch der Briefwechsel zwischen Beiden am Lebhaftesten und Fruchtbarsten. Er schliesst mit einem scharfsinnigen Exposé Becker's zum neunten Briefe, worin die „Ethik" des Meisters bei aller Verehrung des Schülers sehr hart angefasst wird. Schopenhauer antwortete nicht darauf, wie er zu thun pflegte, wenn

ihm Einwendungen unbequem wurden, und die Correspondenz kam erst nach wiederholten persönlichen Begegnungen beider Männer wieder in Gang. Diesmal war es Schopenhauer, welcher mit einem kurzen Billet und der Gabe eines Exemplars seiner neuaufgelegten „vierfachen Wurzel u. s. w." bei Wiederherstellung Becker's von längerer Krankheit den brieflichen Verkehr aufs Neue eröffnete, der nun mit allerhand Unterbrechungen von 1847 bis zum Todesjahr Schopenhauer's 1860 gedauert hat und aus 53 Stücken besteht. Sämmtliche Briefe, von denen übrigens die acht ersten bereits im Leben Schopenhauer's von W. Gwinner erschienen waren, sind genau nach den Originalen und unter Beibehaltung der eigenthümlichen Orthographie zum Abdruck gebracht worden. Zur Unterdrückung unparlamentarischer Ausdrücke und heftiger Zornesergiessungen, deren die Briefe Schopenhauer's an Frauenstädt so viele aufweisen, fand der Herausgeber hier weniger Veranlassung, indessen geht es doch nicht ganz ohne dieselben ab, wie z. B. der einundvierzigste Brief zeigt. Mit Recht bemerkt aber der Verfasser, dass die vorliegende Correspondenz Schopenhauer auch als Menschen in besserem Lichte erscheinen lässt, wie er in den Briefen an seine „Evangelisten" sich darstellt. Becker selbst hat sich übrigens niemals zum Evangelisten anwerben lassen, so sehr ihn auch Schopenhauer dazu drängte. C. S.

Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss von *E. Pfleiderer*. (Tübinger Programm 1884. 73 S. in Quart.)

Prof. E. Pfleiderer hat in Veranlassung verschiedener Erörterungen, welche seine 1882 erschienene Schrift über Geulinx hervorgerufen hatte, das Verhältniss von Leibniz und Geulinx zum Gegenstande einer neuen ausführlichen Untersuchung gemacht. Seine Abhandlung zerfällt in zwei Haupttheile. Zuerst setzt er sich mit den Einwendungen auseinander, welche seine frühere Darstellung gefunden, wobei er zwar die dort gegen Leibniz erhobene Anklage erheblich

mildert, aber daran festhält, dass bei Behauptung der herkömmlichen Ansicht vom Thatbestand derselbe nicht von allem Vorwurf freizusprechen sei. Sodann aber unterzieht er den Thatbestand selber in Hinsicht auf das Uhrenbeispiel einer gründlichen und scharfsinnigen Erörterung. Besondere Anregung gab dabei eine in den Monatsberichten der Berliner Akademie (Jahrg. 1874 S. 561—567) veröffentlichte Mittheilung Berthold's, auf die Pfleiderer durch Zeller aufmerksam gemacht war. Bis dahin war ihm dieselbe ebenso entgangen, wie ich erst jetzt davon Kunde erhalte.

Im ersten Theil vertheidigt sich Pfl. im Besondern auch gegen die Einwürfe, welche ich im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift seiner früheren Schrift gemacht hatte. Es handelt sich dabei vornehmlich um zwei Hauptpunkte: um die Beurtheilung des Benehmens Leibnizens und um das thatsächliche Verhältniss seiner Lehre zu der des Occasionalismus. Was das Erstere anbelangt, so dürften allerdings in meiner gedrängten Darstellung die Consequenzen, welche sich nach meiner Auffassung der Sachlage für die Beurtheilung L.'s ergeben würden, nicht scharf genug von dem Bilde abgegrenzt sein, für das Pfleiderer eintritt; es können so gelegentlich Vorwürfe als gegen ihn gerichtet erscheinen, die er mit gutem Recht ablehnen kann. Dies weiter zu erörtern dünkt mir aber um so weniger angebracht, als neue selbstständige Untersuchungen Pfl. eine völlig andere Anschauung haben gewinnen lassen, so dass wir, wenn auch aus andern Erwägungen, im Ergebniss zusammenstimmen. Was das Zweite anbelangt, so finden wir Beide den Kern der Differenz zwischen dem Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie, sowohl an sich als in der Ansicht Leibnizens, in verschiedenen Punkten. Je nach dieser Auffassung stellt sich ihm und mir — denn ich muss meine Erklärung aufrecht erhalten — auch der Sinn des Uhrenbeispiels und seine Bedeutung für das obschwebende Problem abweichend dar. Die Entscheidung kann hier einzig und allein durch Vergegenwärtigung des wesentlichen Gehaltes der Quellen sowie der Ansichten der Zeitgenossen gefunden werden; daran aber können wir hier nicht gelegentlich herantreten.

Wir beschränken uns daher auf den zweiten Theil, der speciell dem Uhrenbeispiel gewidmet ist. Mag man die Bedeutung desselben für die Frage der Beurtheilung Leibnizens verschieden anschlagen: es ist einmal zum Gegenstand vielfacher Erörterung geworden; eine genauer eingehende und zusammenfassende Erörterung, wie Pfl. sie hier anstellt, verdient Beachtung und Werthschätzung. Wir berichten möglichst kurz, wie sich auf Grund seiner Untersuchungen nunmehr der Thatbestand erweist.

1) Wie steht es mit dem Bilde bei Geulinx? Pfl. macht aufmerksam darauf, dass sich in der ältesten uns zugänglichen und höchst wahrscheinlich ersten vollständigen Ausgabe der Ethik (1683) die Verlegerbemerkung findet: Tractatui ethico primo, quem ante plusculos annos typis describi ipse auctor curavit, jam adjunximus notas amplissimas ad interpretationem textus. Auf Grund derselben stellt er die Vermuthung auf, dass die (bis jetzt noch nicht ermittelte) Originalausgabe von 1665 noch nicht die Noten, sondern nur den Text enthalten habe. Nun findet sich aber das Uhrenbeispiel nur in den Noten, es wäre also, wenn schon ohne Zweifel von Geulinx, so doch erst später veröffentlicht. Wenn daher Leibniz in den Jahren, in denen er sich besonders eingehend mit der kartesianischen Philosophie beschäftigt hat (1672—76), von der Ethik Geulinx' Kenntniss nahm, so fand er das Uhrenbeispiel nicht in ihr. Er kann also sich mit G. befasst und braucht doch das Uhrenbeispiel ihm nicht entlehnt zu haben. — Allerdings ist durch diese sehr annehmbare Vermuthung immer nur wahrscheinlich, nicht völlig sicher gemacht, dass Leibniz, der das Bild schriftstellerisch zuerst 1696 verwandte, es nicht als ein bei Geulinx vorkommendes gekannt habe, aber die Vermuthung des Nichtkennens wird unterstützt durch die allgemeinere Erwägung, dass wie die Ethik selber geraume Zeit nur engern Kreisen bekannt gewesen zu sein scheint, so auch das Uhrenbeispiel erst spät Beachtung gefunden hat. Auch die Anhänger Geulinx' scheinen es nicht eben hervorgehoben zu haben; z. B. kann ich in den mir zugänglichen Schriften des Herausgebers der Ethik Bontekoe (de animi et corporis passionibus, metaphysica, de

motu, oeconomia animalis) keine Erwähnung desselben nachweisen. Vielleicht ist man erst von Leibniz her auf das Bild aufmerksam geworden.

2) Die thatsächliche Verwendung des Bildes bei Leibniz findet durch Pfl. eine genauere Feststellung und eindringendere Erörterung als ihr bis dahin zu Theil geworden war. Dabei zeigt sich, dass die Wirklichkeit von der herkömmlichen Vorstellung nicht unbedeutend abweicht. Es fehlt bei der Verwendung des Beispiels Alles, was auf eine gewisse Tendenz, eine besondere, hartnäckig festgehaltene Vorliebe Leibnizens schliessen lassen dürfte. Die Sache stellt sich nämlich so. In den ersten Andeutungen sowohl als in der entscheidenden Veröffentlichung des Systems der prästabilirten Harmonie (1695) findet sich keine Spur jenes Bildes, es scheint vielmehr in die Erörterung der leibnizischen Philosophie nicht von Leibniz selber, sondern von dem Kartesianer Foucher eingeführt zu werden (1695, s. Erdmann Leibn. oper. 130a). Einige Zeit später erst tritt es bei Leibniz auf (im zweiten éclaircissement), wiederholt sich im dritten éclaircissement (1696), erscheint weiter in einem Brief an Basnage (1698) und endlich zum letzten Mal in dem Aufsatz sur le principe de vie (1705). Später ist es von dem Philosophen trotz wiederholter Erörterung seines Verhältnisses zum Occasionalismus nie wieder verwandt. Er hat also das Bild eine Zeit lang, wahrscheinlich auf fremde Anregung hin gebraucht, und zwar nachdem seine Stellung zum Occasionalismus schon wiederholt anderweit erörtert war, er hat es später fallen lassen, doch wohl weil er sich sagen musste, dass es seinen eigenen Vorstellungen von der Seele wenig entsprach, was auch Bayle beharrlich hervorhob. — Gegen das Alles ist nichts einzuwenden und im Besondern kann ich die Angaben über die Häufigkeit des Bildes nach meinen Notizen lediglich bestätigen. Nur was den Eintrittspunkt anbelangt, so muss ich gestehen, dass mir die Art der Anführung bei Foucher den Eindruck macht, als sei es nicht von ihm aufgestellt, sondern ihm entgegengebracht, was ja von L. selbst hätte geschehen können, der ihm von seiner neuen Theorie schon über zehn Jahre vorher brieflich Mittheilungen

gemacht hatte (s. Leibn. op. 129a). Vielleicht verdient auch der Umstand Beachtung, dass Leibniz das Bild über die bei Foucher und auch bei Geulinx vorliegende Fassung verfeinert und seiner Lehre enger angepasst hat, er spricht von Gehen der Uhren, wo bei den Andern von Schlagen die Rede ist.

Doch nun genug der Sache. Mögen glückliche Zufälle weitere Aufhellung bringen; was an dem Uhrenbeispiel von allgemeiner Bedeutung ist, scheint uns durch Pfl.'s sorgfältige Untersuchung zum Abschluss gebracht. Das Endergebniss, dass sich ein Vorwurf, vornehmlich ein moralischer Vorwurf, gegen Leibniz aus seinem Benehmen bei diesem Punkte nicht begründen lasse, hat auch für Die Interesse, welche glauben L.'s sachliches Verhältniss zum Occasionalismus anders fassen zu müssen. R. Eucken.

Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. *Eduard Zeller*. Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland). 1883. (X, 317 S.) 8°.

Nachdem der verdienstvolle Verfasser der „Philosophie der Griechen" seinem Werke zwar in wiederholten Auflagen eine immer grössere Vollendung, aber zugleich auch einen namentlich durch den gelehrten Apparat der Anmerkungen sehr erweiterten Umfang gegeben hat, lässt er nunmehr demselben eine kurze Bearbeitung des gleichen Gegenstandes folgen, die, wie er im Vorwort sagt, an erster Stelle den Zweck hat, den Studirenden ein Hülfsmittel für die akademischen Vorlesungen zu bieten, also auf Anfänger berechnet ist, und ihnen in der That die trefflichsten Dienste zur Einführung in das Studium der griechischen Philosophie leisten wird. Aber auch der mit der letzeren schon näher Bekannte wird der vorliegenden Darstellung nicht ohne grosse Befriedigung und mannigfache Belehrung folgen. Ist Zellers grösseres Werk in seinen letzten Auflagen immer mehr ein Buch zum Nachschlagen und Studiren geworden, so haben wir in diesem Grundriss ein gemeinverständliches Lehrbuch vor uns, dessen populäre Fassung aber nicht, wie bei gar manchen

andern Unternehmungen ähnlicher Art, der Oberflächlichkeit entsprungen ist und ihr wiederum Vorschub leistet, sondern als die reife Frucht tief eindringender Studien, glücklichen Combinationstalentes und sicherer Beherrschung des Gegenstandes von wahrhaft philosophischen Gesichtspunkten aus betrachtet werden muss. Ueber viele Einzelheiten des Bildes, welches hier der Verf. von dem Entwicklungsgange der hellenischen Philosophie entwirft, lässt sich ja streiten und Ref. muss bekennen, dass er in gar manchen Punkten — von Anaximander, Heraclit und den Pythagoreern an bis auf Plotin und Proclus — mit Zeller nicht einerlei Ansicht sein kann, nichts destoweniger muss er dies von ihm entworfene Bild in seiner Gesammtheit für eine meisterliche Leistung erklären, der sich auf diesem Gebiete der Litteratur so leicht nichts an die Seite stellen lässt. Möge Zellers Buch dazu beitragen, das Studium der griechischen Philosophie, welches in Deutschland nicht mehr ganz in der früheren Blüthe steht, wieder zu beleben und namentlich die studirende Jugend veranlassen, sich an dem unerschöpflichen Mark der Alten zu nähren, statt etwa den hohlen und absurden Theorien heutiger Positivisten oder Pessimisten nachzuhangen. C. S.

Die positive Philosophie von *August Comte*, im Auszuge von Jules Rig. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Bd. II. Heidelberg, G. Weiss 1884 (X, 524 S.) 8°.

Dem im vorigen Herbste erschienenen ersten Bande des im Rig'schen Auszuge von ihm übersetzten Comte'schen Werkes (vgl. Philos. Monatsheft, Bd. XIX. 1883 pag. 493) lässt Herr Präs. v. Kirchmann nun den zweiten folgen, der vom sechsundvierzigsten bis zum siebenundfünfzigsten Kapitel die Sociologie enthält, im achtundvierzigsten aber, welches das wichtigste des ganzen Bandes und vielleicht des gesammten Werkes ist, das Ganze der positiven Methode erörtert. Die beiden letzten Kapitel handeln von den Ergebnissen und der Wirksamkeit des Positivismus. Die Uebersetzung liest sich auch in diesem Buche recht gut und

scheint treffend abgefasst zu sein, so weit sich dies durch Vergleichung mit dem grösseren Werke bemerken liess, denn die Rig'sche Abkürzung der Comte'schen Philosophie positive selbst stand dem Referenten nicht zu Gebote. Was die Vorrede anbetrifft, so hätte derselbe diese freilich lieber ganz weggewünscht. Eine Vergleichung Comte's mit dem Goethe'schen Faust! Und zwar eine solche, die durchaus zu Ungunsten des Letzteren ausfällt, weil er „ganz unpraktisch sei und nach dem Unendlichen strebe", während Comte bei dem Endlichen stehen bleibe. Die Parallele ist so barock und unpassend wie möglich, sie läuft auch auf Unrichtiges heraus, weil weder der Goethe'sche Faust immer nur nach dem Unendlichen, noch Comte immer nur nach Endlichem verlangt. C. S.

Leibniz und Geulinx.

In meiner jüngst erschienenen Abhandlung über „Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss" (Tübingen bei L. Fr. Fues 1884, Dekanatsprogramm der philos. Fakultät) hatte ich die Bitte ausgesprochen, dass die Fachgenossen gelegentlich ein Auge auf andere und namentlich ältere, als die bis jetzt bekannten und cursirenden Ausgaben der Geulinx'schen Ethik haben möchten, um eventuell das punctum saliens meiner neuen Hypothese in der Sache, oder die Notenlosigkeit der Originalausgabe des betreffenden Werks von 1665 thatsächlich zu erhärten. Dieses Ersuchen hat unerwartet rasch die erfreulichsten Früchte getragen, welche ein schöner Beweis von wissenschaftlicher Solidarität sind. Ich bekam nämlich auf die Zusendung meiner Schrift hin zuerst von unserem deutschen Collegen Prof. Dr. P. Hoffmann an der belgischen Staats-Universität in Gent und von seinem Bekannten, dem Bibliothekar Vanderhaeghen ebendaselbst, sodann von W. Windelband in Strassburg und auch von Geheimrath E. Dubois-Reymond in Berlin die dankenswerthesten Notizen über vorhandene, resp. aufgefundene und wenigstens bis dato dem literarischen Publikum völlig ent-

schwunden gewesene Ausgaben der Geulinx'schen Ethik von 1665, 1675 und 1683. Hiernach trifft meine Hypothese ihrem Hauptpunkte nach vollkommen das Richtige, während einige Modificationen meiner Beweisführung unschwer anzubringen sein werden. Um die angeregte Sache auch vollends abzuschliessen, werde ich mir die genannten Ausgaben alle sobald als möglich (von Leiden, Strassburg und Rathenow) zu verschaffen suchen und dann die entsprechenden literarhistorischen Notizen sammt den sich nunmehr ergebenden Consequenzen über den, wie ich jetzt ruhig sagen darf, wirklich und definitiv aufgehellten Sachverhalt zusammengestellt liefern.

Tübingen, Mai 1884. E. Pfleiderer.

Auch ein nothgedrungener Protest.

Herr Dr. A. Steudel in Stuttgart hat im zweiten Heft des laufenden Jahrganges der „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie" einen wie er sich ausdrückt „nothgedrungenen Protest" gegen die unterzeichnete Redaction der Philosophischen Monatshefte gerichtet, worin er sich darüber als über ein ihm angethanes Unrecht beschwert, dass

1) die unterzeichnete Redaction einen ihr von ihm zugesandten Aufsatz, welcher als Erwiderung auf die Recension seines Buches (Kritik der Religion, insbesondere der christlichen) durch Professor A. Lasson dienen und sich zugleich „über den Charakter und die Tendenz jenes Buches aussprechen" sollte, „in eigenmächtig so verstümmelter Weise gegeben habe, dass dadurch dessen hauptsächlicher Zweck vereitelt und dessen eigentliche Bedeutung vernichtet wurde";

2) dass sie seinem so verstümmelten Aufsatz eine „Replik des Recensenten angehängt habe, welche er nicht schweigend hinnehmen könne und welcher er daher in der Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie entgegentrete u. s. w."

Hierauf hat die unterzeichnete Redaction Folgendes zu erwidern:

Ad 1) Sie hat sich nicht für verpflichtet gehalten, denjenigen Theil des Steudel'schen Aufsatzes, welcher sich „über den Charakter und die Tendenz seines Buches aussprechen" sollte, aufzunehmen, da sie die literarischen Zwecke des Herrn Dr. Steudel zu fördern sich nicht für berufen hält. Dagegen hat sie den die Recension des Prof. Lasson betreffenden Theil jenes Aufsatzes, obwohl derselbe einen nicht unbedeutenden Umfang hat, dennoch, um ganz loyal zu sein, vollständig und wörtlich abge-

druckt bis auf ein dem Prof. Lasson am Schluss beigelegtes beleidigendes Epitheton, das, auch im Interesse des Herrn Dr. Steudel, unterdrückt wurde.

Ad 2) Dass die „Replik des Recensenten" dem Aufsatz des Herrn Dr. Steudel sogleich angehängt wurde, ist selbstverständlich und entspricht der bei dergleichen Verhandlungen allgemein geübten Sitte.

Die in dem Ausdruck des Herrn Dr. Steudel, die unterzeichnete Redaction habe endlich seinen Aufsatz gegeben, liegende Insinuation ist ferner ebenso gegenstandslos wie die übrigen Vorwürfe dieses Herrn. Er weiss selbst am besten, dass die Aufnahme seines zweiten abgedruckten Aufsatzes durch eine Verhandlung über einen ersten wegen mehrfacher Injurien unmöglich abzudruckenden Aufsatz verzögert werden musste.

Professor Lasson verzichtet, wie er der unterzeichneten Redaction mitgetheilt hat, auf jede Polemik gegen den in der „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie" enthaltenen „nothgedrungenen Protest", indem er allen denen, welche sich für den Gegenstand interessiren, aus der Schrift des Herrn Dr. Steudel selbst sich ein Urtheil über die richtige Deutung der in Rede stehenden Aeusserungen dieses Herrn zu bilden überlässt.

Die Redaction der Philosophischen Monatshefte:
Schaarschmidt.

Litteraturbericht.

Das Gewissen. Von *Friedr. Reiff.* Heilbronn, Gebr. Henninger. 1882. (40 S.) 8°. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Bd. VII. Heft 7.)

Wie die früher charakterisirte Abhandlung Reiff's über das Böse, ist auch die vorliegende über das Gewissen eine treffliche, aus der Tiefe der Sache geschöpfte Darstellung ihres Gegenstandes. Reiff legt den Begriff des Gewissens in seine einzelnen Momente klar auseinander, indem er dasselbe nicht bloss als die richterliche, sondern auch als die der richtenden zu Grunde liegende verpflichtende Thätigkeit des Innern fasst und im Allgemeinen als das „Hineinragen einer festen sittlichen Norm in das fluthende Spiel des menschlichen Bewusstseins" bezeichnet, „wodurch die Grundnorm für unser Verhalten zu Gott, für unsere Stellung zu den Nebenmenschen und für die Ordnung der Triebe unseres Wesens untereinander gegeben sei". Diese über Alles gehende Macht des Gewissens beruhe darauf, dass es thatsächlich die Stimme Gottes in uns sei, das lebendige Monogramm, welches der Meister uns eingefügt habe — lebendig, weil es aus der steten Berührung unseres Wesens mit Gott stamme. Ergreifend wird die Qual des bösen Gewissens geschildert, dann geltend gemacht, wie es wiederum der Orientirungspunkt der sittlichen Umkehr und Wiedergeburt sei. Die letzten Abschnitte handeln von dem Gewissen

im praktischen Leben, sowie von der Erziehung und Pflege des Gewissens — als Gewissenhaftigkeit, jener Eigenschaft, die, wie der Verf. zu Anfang der Abhandlung mit Recht klagt, in der Gegenwart so vielfach abhanden gekommen ist. C. S.

Darwinomanie und Astronomie. Dr. *Karl Du Prel:* Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie. Dritte vermehrte Auflage der Schrift: Der Kampf ums Dasein am Himmel. Leipzig, Ernst Günther's Verlag 1882. (XVI u. 378 S.) 8°.

Mit Recht hat der Verf. den früheren Titel aufgegeben. Wenn Organismen ums Dasein kämpfen, so wird dabei die Zahl der Daseienden vermindert; das Getödtete hat seine Lebenswirksamkeit verloren. Bei dem sog. Kampf ums Dasein am Himmel geht aber nichts verloren. Materie und Kraft bleiben constant. Wenn Meteorite der Anziehung der Erde verfallen, so verlieren sie zwar ihre relativ selbständige Bewegung, aber ihr Dasein selbst hört nicht auf, sie sind mit ihrer Masse ein Theil der Erdmasse geworden. Jahre lang mag der irdische Zuwachs astronomisch unbemerkbar bleiben, aber wir haben ja, wie Du Prel weiss, mit Millionen, mit Trillionen Jahren zu rechnen, und da kann nicht ausbleiben, dass im Laufe der Jahre die vergrösserte Erdmasse andere Bewegungsgeschwindigkeit, andere Umdrehung, andere Tag- und Nachtlängen haben wird. Dann werden die ersten auf die Erde gefallenen kosmischen Kleinigkeiten zu den später gekommenen sagen: mit unserem Dasein auf der Erde begannen wir deren Veränderung. Du Prel vergleicht S. 22 richtig die Vorgänge am Himmel mit dem Vorgang bei Ballettänzerinnen, welche ungeordnet auf einem Platze gleichzeitig tanzen wollen, und durch die vielfachen Collisionen gezwungen werden, eine gewisse Ordnung einzuhalten und Tänzerinnen austreten zu lassen. Gewiss, wenn Du Prel selbst die Annahme macht, es sei verabredet worden, die Collidirenden hätten auszutreten, so ist dies kein Kampf ums Dasein. Dies wäre da, wo die Tanzenden Messer und Stuhlbeine brauchen, und mit Mord und Todtschlag sich Luft schaffen würden. Nur ein Kampf um Bewegungsordnung ist der Vorgang am Himmel wie auf dem Tanzplatz.

Es ist nicht unwissenschaftlich Bilder zu brauchen. Der fallende Apfel war für Newton das Bild des zur Erde fallenden Mondes, war sein Ausgang zur Entdeckung des Gesetzes der Gravitation. Du Prel's Tanzbild erinnerte uns an die 1882 bei C. Winter in Heidelberg erschienene Schrift: Aus der Molekularwelt. Darin ist z. B. der Vorgang bei der Diffusion von Gasen verglichen mit der Entleerung der Aula einer höheren Töchterschule am Schluss einer Festfeier. Bei Angabe der verschiedenen Erklärungen der Electrolyse ist hingewiesen, wie die eine die Moleküle zu einer Ecossaisecolonne, die andere zu einer Menuet antreten lässt. In der ganzen Schrift lebt man in socialen Verhältnissen, zumal solchen des Tanzplatzes, aber keinen Augenblick verliert man die Gewissheit, auf dem Boden

strengster Wissenschaft zu stehen, und man bewundert die Kunst, womit der anonyme aber wohlbekannte Autor, der Meister chemischer Theorie und Praxis, Hermann Kopp, frei und leicht das Abstracteste mit dem konkret Anschaulichsten verknüpft und dadurch spielend in die schwierigsten Probleme über Moleküle und Atome einführt.

An diese Darstellung ist hier zu erinnern, da sie zeigt, dass Wissenschaftlichkeit und poetische Bildlichkeit sich trefflich verbinden lassen. Bei Du Prel aber gewinnt man nie das Gefühl reiner Wissenschaftlichkeit, man sieht die Wissenschaft zum Romanhaften verzerrt. Die Tendenz, alles darwinistisch zu erklären, macht sich zu breit und macht dadurch misstrauisch gegen die erzählten wissenschaftlichen Resultate. Nebensache erscheint uns fast, dass Du Prel, huldigend der Mode der Zeit, das Darwinistische nur in Lichtfarbe erstrahlen lässt, während er sich gefällt, den Theismus und das Christenthum nur in Schatten und Hässlichkeit zu verkehren. Um uns frei zu machen von dem Eindruck des Romanhaften lasen wir nach Du Prel sofort: Rudolf Falb, Sterne und Menschen. Skizzen und Glossen aus der Mappe eines Naturforschers. Wien 1882. Falb ist vielleicht noch schroffer wie Du Prel gegen Theismus und Christenthum, aber man folgt trotzdem seiner Darstellung gern, man fühlt auf dem Boden wissenschaftlich ernsten Strebens zu stehen, und dies Gefühl lässt uns fast vergessen, dass Du Prel sich vor Falb durch einfachere Klarheit und Anschaulichkeit auszeichnet.

Worin liegt aber das Romanhafte bei Du Prel? In der Herbeiziehung des Darwinismus. In der Prätension, nur durch den Darwinismus das Weltall erklären zu können. „Mein Herr, ich habe diese Hypothese nicht nöthig", sagen wir. Du Prel erwähnt natürlich auch diese Worte des Laplace auf die Frage von Napoleon, warum er bei Entwicklung des Sonnensystems nicht von Gott geredet habe. Du Prel freut sich, dass Laplace den Theismus abgefertigt habe. Indess Laplace war ganz berechtigt zu seiner Antwort, insofern das Sonnensystem, die kosmischen Massen alle dem Gebiet der Gravitation angehören, und Laplace gar nicht aus diesem Gebiet herausschritt. Wäre Laplace aus dem Gebiet der Gravitation herausgeschritten in das der Biologie, der Psychologie und Ethik, dann hätte er wohl die Nothwendigkeit gefühlt, nach einer Hypothese über den einheitlichen Urgrund Umschau zu halten. Aber sich beschränkend auf ein einzelnes Gebiet konnte er sich auch beschränken mit der Annahme des einzigen in diesem Gebiet herrschenden Gesetzes der Gravitation, dem er mit Recht den Werth der Thatsächlichkeit oder Wahrheit beilegte, indess Andere noch heute es nur als Hypothese gelten lassen wollen.

Kant und Laplace reichten mit dem Gesetz der Gravitation zur Erklärung der Entwicklung der Himmelskörper aus. Was nun noch Darwin am Himmel nutzen soll, ist unerfindlich. Als Kern von Darwin's Theorie bezeichnet Du Prel die Entstehung des Zweckmässigen durch natürliche Auswahl; und die Entwicklung eines kosmischen Systems geschieht nach ihm im Sinne eines Ausgleichs vorhandener Widersprüche. Das Störende wird dadurch stets verringert, und so bleibt nach ihm in indirecter Aus-

lese nur das Zweckmässige, Harmonische, nur die conservative Anpassung übrig.

Zu Kant's und Laplace's Zeiten sprach man bei dem Ausgleich vorhandener Kräfte von dem Parallelogramm der Kräfte, und die wissenschaftlich nüchterne Astronomie wird fortfahren, mit diesem Gesetz des Kräfteparallelogramms zu rechnen. Der Prätension gegenüber, es sei durch Darwin ein neues Erklärungsprincip aufgestellt worden, würde der wiedererwachende Kant spottend entgegen lachen: man habe das Gesetz der resultirenden Bewegung beim Aufeinanderwirken verschiedener Kräfte verkleidet mit der Maske des Gesetzes der indirecten Auswahl. Wie schön aber wird es sein, wenn Du Prel's blumenreiche Sprache Eingang findet und man z. B. zur Veranschaulichung des Hebelgesetzes sagt: „Wenn ein Schreiner und sein Lehrling, die sich der physikalischen Gesetze nicht bewusst sind, auf einer Tragbahre einen Schrank transportiren, so bewirkt die indirecte Auswahl des Zweckmässigen jene conservative Anpassung, wonach der Schrank näher dem starken Meister wie dem schwächeren Lehrling zu liegen kommt, so dass die kleinere Kraft den grösseren Hebelarm hat". Den Nutzen solcher Sprachweise für die Wissenschaft können wir nicht ersehen; es ist eine neue Mystik, ein neuer Oken, der damit lebendig wird.

Indirecte Auswahl des Widersprechenden und Störenden zur Bildung des Zweckmässigen, conservative Anpassung zur vervollkommneteren Gestaltung der Harmonie der Glieder, das sind die Zauberschlüssel, mit denen Du Prel astronomische Geheimnisse öffnet, welche in der nicht darwinisirenden Astronomie mit dem Kräfteparallelogramm geöffnet werden. Sehen wir zu, was ihm diese Schlüssel nützen. Natürlich kann es hier nicht Aufgabe sein, das wissenschaftliche Material der Du Prel'schen Schrift zu verfolgen. Sie steht mit Recht, wie die von Falb, auf dem Boden Derer, welche Kant-Laplace's Nebelhypothese auf den ganzen Kosmos ausdehnen und sucht bei Asteroiden, Meteoriten, Sternschnuppen, Kometen den neuesten Forschungen gerecht zu werden. Wie ist es aber nun mit der Auswahl des Zweckmässigen und der conservativen Anpassung? Mit dem Kräfteparallelogramm können wir es natürlich finden, dass kleinere Massen allmählig in die Bewegung der grossen hereingezogen werden, dass alle Massen damit zu einer vereint werden; wir können uns weiter auch vorstellen, dass bei diesem Zusammenfall soviel Wärme frei werde, dass die Masse wieder in Gase, in Nebel verflüchtige, der dann wieder durch Contraction zu kosmischen Massen sich verdichtend neue Sonnensysteme erstehen lasse. Auf dem Boden astronomischer Mechanik verbleibend, können wir uns immerhin solchen contrahirenden und wieder expandirenden Nebel vorstellen. Es ist solches Zusammenfallen der Weltmassen und deren Wiederverflüchtigung ein wissenschaftliches Problem. Möglich überdies, dass die Wissenschaft, wie sie die Unveränderlichkeit der grossen Achsen der Planetenbahnen fand, auch eine Constanz der Contraction der Massen findet. Jedenfalls aber hat für den Einzelnen bei diesem Problem die Form der Hypothese über den Urgrund eine entscheidende Stimme. Warum sollte daher ein darwinisirender Astronom nicht auch sagen dürfen: der

urgrundliche Wille, in Lustempfindungen über die indirect ausgewählte Harmonie, reagirt gegen deren Vernichtung?

Der Darwinismus Du Prel's aber gefällt sich, eine stete Verdichtung des Nebels und Wiederverflüchtigung der Massen zu denken. Dabei spricht er denn die nicht grade wissenschaftliche Vorstellung aus, dass der Urnebel nur aus Elementen bestehe, dass „mit der Verdichtung chemische Verbindungen und damit flüssiger Zustand entstände". Es gibt nämlich auch luftförmige Verbindungen, und ein Urnebel, der dadurch entstand, dass die letzten Weltmassen zusammenstürzend eine Wärme entwickelten, gross genug, um „Ein Gran wägbarer Materie über den Raum vieler Millionen Kubikmeilen verflüchtigend zu vertheilen", ist kalt genug, um luftförmige Verbindungen bestehen zu lassen, und es ist kein Grund anzunehmen, dass, wenn auch im Augenblick des Zusammenfalls die erzeugte Wärme alle chemische Verbindung aufhob, nicht in der Zeit der abkühlenden Verflüchtigung sich wieder neue Verbindungen gebildet haben sollen. Wo ist aber nun, wenn „alles fliesst", wenn alles „ein Werden und Wiedervergehen" ist, Anfang oder Ende des Zweckmässigen? Anfang oder Ende der conservativen Anpassung? Der Urnebel ist so zweckmässig beschaffen, wie die verdichtete Masse. Wer mag sagen, dass der feste Aggregatzustand für die gravitirende Materie zweckmässiger ist als der luftförmige? Jedenfalls wenn er es wäre, dann wäre er das Normale und es wäre nicht denkbar, dass die Massen den festen Aggregatzustand wieder verliessen, um nebel- oder um luftförmig zu werden. Wenn das Zweckmässige das Conservative ist, dann kann es den Conservativismus nur bethätigen durch Verharren in seinem Zustande. Aber wo ist Raum für eine conservative Anpassung, wenn alles fliesst? Wenn der Bestand des Heutigen nur ein scheinbares Bestehen ist, da das Heutige in Wirklichkeit nur ein weiterer Schritt zum kommenden Untergang ist?

Nach Du Prel's Darstellung liegt die Zweckmässigkeit der indirecten Auswahl darin, dass sie Ruhe und Ordnung, festen Bestand und Boden schafft für die Entstehung und das Leben von Organismen, also auch für die Entstehung der gegen Dummheit und Aberglauben ankämpfenden darwinistischen Theorie. Aber ist das kein Anthropomorphismus? Du Prel nennt es „groben Anthropomorphismus, bei zweckmässigen Erscheinungen stets an directe Auslese, an intelligente Ursache zu denken", oder zu meinen, die ganze Schöpfung drehe sich um den Menschen. Nun in der That, dann ist es doch derselbe grobe Anthropomorphismus zu meinen, die conservative Anpassung, die Auswahl des Zweckmässigen geschehe zur Entwicklung stets höherer Organismen, deren Spitze die Menschheit sei. Der gravitirenden Materie kann es doch einerlei sein, ob Organismen, ob Menschen auf ihr leben oder nicht, ob sie luftförmig, flüssig oder fest ist. Man kann höchstens sagen, die Materie passt sich in ihren Aggregatsformen den Druck- und Temperaturbedingungen an; wenn aber die Zweckmässigkeit und die Anpassung darnach taxirt wird, ob Organismen, also auch das liebe Ich, das die darwinistische Weisheit erfindet, sich darauf entwickeln kann, dann ist dies doch nur Anthropomorphismus!

Im Grunde genommen freut uns dieser Anthropomorphismus Du Prel's; denn er ist eine Stütze für unsere Ueberzeugung, dass es irrig ist, gegen Anthropomorphismus zu eifern. Der Mensch kann aus seiner Natur nicht heraus, er kann nur Menschliches denken und die Frage ist nur, ob Jemand einen vernünftigen oder einen verrückten Anthropomorphismus treibt. Und da gestehen wir denn, dass gerade der theistische Anthropomorphismus Ursache hat, sich bei Du Prel zu bedanken. Er beginnt seine Weltentwicklung mit der stolzen Behauptung, er brauche nur das Gesetz der Gravitation und Darwin's Formel der indirecten Auswahl des Zweckmässigen im Kampf ums Dasein. Stolz versichert er 348 Seiten lang, nichts Weiteres zu bedürfen. Da plötzlich S. 349, es folgen nur noch 19 Seiten, gesteht er, dass trotz der Darwin'schen Formel zweierlei unerklärt bliebe: die Bewegung der Gestirne und die Gesetzmässigkeit der Materie. Also stehen wir trotz Darwin noch ganz wie Kant und Laplace vor den Fragen: Wo kommt die erste Bewegung, wo das erste Gesetz her?

Ohne Bewegung ist nun freilich die Nebelmaterie nicht zu denken, denn der Gaszustand der Materie besteht nur bei lebhaftester Bewegung der Moleküle. Die Frage nach der ersten Bewegung schliesst daher eigentlich die Frage nach der Herkunft der Materie, oder der bewegten Gasmoleküle, ein. Man beschränkt sich indessen zu fragen, wie die Achsendrehung von Massen in die Nebelmasse komme? Mit seinem Anthropomorphismus hilft sich Du Prel, indem er den ersten Zustand der Materie einen chaotischen nennt. Aber eine Gasmasse in der Verdünnung des Urnebels, worin, wie Du Prel selbst anführt, auf Millionen Kubikmeilen nur 1 Gran wägbare Substanz kommt, die ist in ihrer Anpassung an Druck und Temperatur doch an und für sich nichts Chaotisches? Nur der Anthropomorphismus, in Vererbung der biblischen Vorstellung von einem Chaos, verlegt im Hinblick auf die für die Existenz von Organismen und Darwinianern gewünschte feste Ordnung in diese Gasmasse ein Chaos. Wie kommt aber nun in solche Gasmasse eine Gliederung in einzelne Massen und deren Achsendrehung? Du Prel meint freilich, der Urnebel sei nicht als gleichartige Masse zu denken; aber er denkt dies nur, weil er den Nebel chaotisch gedacht haben will. Wenn Schiesspulver, durch heftigen Stoss explodirend, in Gasform gebracht wird, so bilden sich dabei freilich verschiedene Gasarten, aber bei gegenseitiger Diffusion bilden sie doch ein gleichartiges Ganze, bis äussere Mächte Aenderung herbeiführen. Der Urnebel, der bei der Explosion beim Zusammenfall der letzten Weltmassen entstehen soll, kann nicht weniger ein gleichartig diffuses Ganze sein.

Du Prel fühlt indess selbst, dass man bei diesen Fragen mit mechanischen Vorstellungen allein nicht ausreiche. Der Theismus lässt durch den Willen des einheitlichen Urgrundes ein gesetzliches Werden ins Dasein treten. Du Prel hofft nun weniger anthropopathisch zu denken, wenn er jedem Atom seinen, wenn auch kleinen, atomistischen Willen und seine wenn auch kleine, atomistische Empfindung beilege. Er macht daher mit Schopenhauer die Kraft identisch mit dem Willen und lässt mit Zöllner die Bewegungen der Atome und ihrer Massen geschehen, als ob die Summe

der Unlustempfindungen dabei auf ein Minimum reducirt werde. Und so sagt denn der Anthropopathiker Du Prel: „Die Natur vermag nicht in chaotischen Zuständen zu verharren und es ist unvermeidlich, dass ein chaotisches Gewirre durch indirecte Auslese seine mechanischen Widersprüche beseitige". Ob es wissenschaftlichen Werth hat, in anthropopathischer Weise von mechanischen Widersprüchen zu reden, lassen wir dahin gestellt sein; jedenfalls wenn ein Pumpenschwengel abwärts gedrückt wird, damit das Wasser im Pumpenrohre aufsteigt, so ist dies ein mechanischer Widerspruch zwischen Kraft und Last, der keinen Unsinn, sondern erquickendes Wasser zu Tage fördert. Dass aber die Vorstellung „von einer Natur, die aus atomistischen Unlustempfindungen nicht vermag im atomistischen Chaos zu verharren", grade so sehr anthropopathisch gedacht ist wie die Vorstellung „von einem Gott, der als einheitlicher Urgrund der Welt, in Lustempfindung, aus freiem Willen, aus Liebe ein gesetzliches Werden in's Dasein treten lässt," das wird nicht zu läugnen sein.

Da nun aus seinem Axiom das darwinistische Weltbild sich von selbst ergibt, so ergibt sich für Du Prel daraus auch „die Berechtigung, den Makrokosmus aus dem Mikrokosmus zu erklären," d. h. eben „den Willen, den wir in uns vorfinden als identisch mit der Kraft überhaupt" und „das Empfindungsvermögen als fundamentale Eigenschaft aller Materie" zu betrachten. Gewiss, man wird dem Theismus das Recht gleicher Berechtigung, den Makrokosmus aus dem Mikrokosmus zu erklären, nicht absprechen können. Da nun für ein gravitirendes Atom Empfindung und Wille ein unnützer werthloser Ballast wäre, da sie beim Gesetzeszwang des Gravitirens gar nicht zur Aeusserung kommen können, da überdies die Vorstellung von empfindsamen Atomen es als eine Art entsetzlichster Thierquälerei erscheinen lassen muss, wenn der Mensch solche empfindende und wollende Materie z. B. im Strassenpflaster zusammenzwängt und in ihr durch Fusstritte von Fussgängern und Rossen und durch Wagengerassel fortgesetzt unerträgliche, ungewollte Unlustempfindungen erzeugt und andauern lässt: so wird auch ein Theismus beachtenswerth bleiben, der, im Interesse der Klarheit der Wissenschaft, der Materie als der Kraft der Gravitation gibt was der Materie ist, und dem Geist als der Kraft der Sittlichkeit und Unsittlichkeit was des Geistes ist.

Im ernsten Streben für solche Wissenschaft eiferte der Astronom Secchi gegen die Mode, die Kraft als „Bestreben" somit als Willen zu betrachten. Er suchte daher auch das Gravitiren nicht als Wirkung von Anziehungskräften, sondern von Druckkräften hinzustellen. In einer Schrift, welche die Astronomie philosophisch behandeln will, dürfte Secchi's Theorie nicht unbesprochen bleiben, aber da sie freilich nicht zu dem darwinistischen Vorurtheil passt, und Secchi nicht zu den Dummen und Ungebildeten, wie die Darwin-Ungläubigen heissen, zu rechnen ist, so schien es Du Prel wohl zweckmässiger, von Secchi's Theorie zu schweigen.

Wir wollen mit unserer Besprechung Niemandes Freude an Du Prel's Schrift verderben; aber wir halten dafür, die Wissenschaft habe andere Aufgabe, als die, altbekannte Gesetze, wie das vom Parallelogramm der

Kräfte in darwinistischer Formel Maskerade halten zu lassen, oder mit dem werthlosen Gaukelspiel, wonach Inneres und Aeusseres als identisch bezeichnet werden, den Unterschied von Geist und Materie zu verwischen. Keine Wissenschaft, sondern Neu-Oken'sche Naturphilosophie wird damit gewonnen. Und diese Manier, die rasch genügsam sich befriedigt fühlt mit der Formel: Alles hat sich entwickelt, erzeugt ein Faulbett des Denkens ganz so breit und platt, wie das, worauf sich jene legen, die im Besitz der Formel: Gott erschuf Alles, es unnöthig finden, dieser von Gott bestimmten Natur der Dinge und ihrem gesetzlichen Entstehen und Bestehen nachzuforschen.

L. Weis.

Eine Untersuchung über die Principien der Moral von *David Hume*. Deutsch herausgegeben und mit einem Namen- und Sachregister versehen von Prof. Dr. Thomas Garrigue Masaryk. Wien, C. Koelgen. 1883. (VI, 167 S.) 8°.

Nachdem eine frühere, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erschienene Verdeutschung der Hume'schen Principien der Moral sehr selten geworden ist, war es wohl angezeigt, eine neue erscheinen zu lassen, welche von dem gegenwärtigen Uebersetzer nach der kritischen Ausgabe der Essays von Green und Grose bearbeitet worden ist. Prof. Masaryk betrachtet Hume's Untersuchung über die Principien der Moral als ein klassisches Muster derjenigen Methode, die er selbst als die empirische bezeichnet; indem er ihn mit Aug. Comte zusammenstellt und besonders hervorhebt, dass er einerseits die eigentlichen Triebfedern alles menschlichen Handelns nicht sowohl in der Vernunft, als im Gefühl suche, andererseits durch die „psychologische" Widerlegung des Egoismus excellire, scheint er Hume vor allen Dingen als Vertreter des Utilitarianismus zu fassen. Was den Ref. anbetrifft, so findet er zweierlei darauf zu erwidern. Zuerst ist er überzeugt, dass Hume der Vernunft nicht eine so untergeordnete Rolle in der Moral zuschreibt, als heutzutage angenommen zu werden pflegt, wie er denn im ersten Abschnitt seiner Untersuchung ausdrücklich erklärt, dass „Vernunft und Gefühl in fast allen moralischen Entscheidungen und Beschlüssen zusammenwirken". Das Gefühlsmoment als Motiv des Handelns wird von Hume nur gegen den einseitigen Rationalismus so stark hervorgehoben, während er von dem einseitigen Sentimentalismus andrer Moralisten seiner Nation ebenso weit entfernt ist. Zum zweiten will mir scheinen, das Hume's Stärke als Moralist mehr in sehr vielen trefflichen Einzelbemerkungen aus scharfsinniger Beobachtung des menschlichen Wesens erscheint, als in der Begründung der Principien. Indessen lässt sich über letztern Punkt streiten. Jedenfalls gebührt dem Uebersetzer für seine treffliche Arbeit, welche dazu beitragen wird, eines der bedeutendsten Werke der modernen Moralphilosophie auch in weiteren Kreisen bekannt zu machen, lebhafter Dank.

C. S.

Dictate aus den Vorlesungen von *Hermann Lotze*. Leipzig, S. Hirzel. Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie 1883. 120 S. gr. 8°. Grundzüge der Metaphysik 1883. 94 S. gr. 8°.

Logik und Metaphysik sind neben der „medicinischen" Psychologie die einzigen der in dieser Sammlung vertretenen Disciplinen, über welche von Lotze selber zu seinen Lebzeiten besondere streng systematische Werke veröffentlicht sind, und zwar sind die beiden ersteren in zwei kleineren, seiner frühesten schriftstellerischen Periode angehörigen Werken (die Metaphysik 1841, die Logik 1843) und dann wieder in zwei umfänglichen, in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens erschienenen Bänden (die Logik erschien in erster Auflage 1874, die Metaphysik 1879) behandelt worden. Von der Metaphysik liegt überdies noch die gedrängte, nur auf die Hauptpunkte eingehende und für weitere philosophisch interessirte Kreise berechnete Darstellung vor, welche den Abschluss des Mikrokosmus bildet. Da nun eine Umbildung der Ansichten, welche durch jene beiden grösseren Werke zu allgemeiner Kenntniss der Fachgelehrten gelangt sind, und auch eine durchgreifende methodische Verschiedenheit, wie sie das Dictat über Naturphilosophie im Vergleiche mit der „Kosmologie", dem zweiten Buche der Metaphysik, zeigt, hier ausgeschlossen ist, so scheint für eine Anzeige der beiden nun herausgegebenen Dictate keine andere Aufgabe übrig zu bleiben, als in aller Kürze über die Auswahl, die für den Zweck der Vorlesungen aus dem Inhalte jener Werke getroffen ist, und etwaige Abweichungen in der Anordnung Bericht zu erstatten:

Auf den ersten Blick fällt es auf, dass die Logik hier nur zwei Haupttheile, reine und angewandte Logik, umfasst, also die „Methodologie", d. i. die Lehre vom Erkennen (vgl. Logik von 1874 § 301), fehlt, und in der Metaphysik als dritter Haupttheil neben Ontologie und Kosmologie nicht Psychologie, sondern „Phänomenologie" erscheint. — Im Uebrigen wiederholt hier die reine Logik durchaus den Gedankengang des gleichnamigen ersten Theiles des Werkes von 1874 und 1880 (2. Aufl.), der übrigens wieder in allem Wesentlichen mit den Ausführungen der kleinen Logik von 1843 übereinkommt. Trotz der völlig veränderten Darstellung, der viel umfassenderen Anlage, der tieferen und gründlicheren Bearbeitung der einzelnen Probleme ist eben Lotze's allgemeiner Standpunkt in der Metaphysik und der bei ihm mit ihr innerlich verbundenen Logik in nahezu vierzig Jahren, wie er dies übrigens selber mehrfach betont hat (vgl. z. B. Metaphysik v. 1879, § 37 und Schluss und das Vorwort zur grossen Logik), unverändert derselbe geblieben. Aehnlich ist das Verhältniss des zweiten Theiles zum zweiten Theile: nichts Anderes haben wir hier vor Augen, als einen von Lotze selbst gebotenen, natürlich trefflichen, vergleichsweise jedoch recht mageren Auszug aus dem reichen und überaus interessanten Inhalte der Abtheilung, welche in dem grösseren Werke „Lehre vom Untersuchen oder angewandte Logik" betitelt ist. Statt der dortigen zehn Kapitel finden wir hier nur drei, von denen das erste dem dortigen ersten und zweiten, das zweite dem vierten

und fünften, das dritte dem siebenten, achten, neunten und zehnten entspricht. Demnach wird hier in grösster Kürze zwar gehandelt von den Formen der Definition (l. c. im grösseren Werke), von der Begrenzung der Begriffe (c. 2), den Formen des Beweises (c. 4), der Auffindung der Beweisgründe (c. 5), von allgemeinen Sätzen aus Wahrnehmung (c. 7), von der Auffindung von Gesetzen (c. 8), von der Bestimmung singularer Thatsachen und der Wahrscheinlichkeitsberechnung (c. 9), schliesslich von Wahlen und Abstimmungen (c. 10), der Inhalt des dritten und sechsten Kapitels aber, welche von den schematischen Anordnungen der Begriffe und dem philosophischen Calcül (c. 3) und von Beweisfehlern und Dilemmen (c. 6) handeln, allerdings schon ganz übergangen. — Die als Anhang folgende „Encyklopädie der Philosophie", für die sich ein Seitenstück in Lotze's anderen Werken gar nicht findet, wird auch Denen und vielleicht gerade Denen, welche in die Lotze'sche Philosophie bereits eingeführt und mit ihren verschiedenen Gedankenkreisen vertrauter geworden sind, eine recht willkommene Zugabe sein.

Ebenso kurz darf ich mich in Bezug auf die Metaphysik fassen. Den letzten Theil, die „Phänomenologie", welche an die Stelle der Psychologie getreten ist, charakterisirt hier (§ 76) Lotze selbst im Gegensatze zu der letzteren als eine nicht auf alle inneren Zustände der Seele eingehende, sondern die Seele allein als Subject des Erkennens in's Auge fassende Betrachtung. So wiederholt denn das erste Kapitel dieses Theiles — von der Subjectivität des Erkennens handelnd — zunächst die wichtigsten der Gedanken, welche sich auch in dem dritten, dem erkenntnisstheoretischen Theile der grossen Logik in dem Kapitel vom Skepticismus vorgetragen finden; es wird dann der Schluss aus der Subjectivität aller unserer Erkenntniss auf die Nicht-Existenz einer äusseren Welt abgelehnt, und schliesslich an dem subjectiven Idealismus Fichte's die bekannte Kritik und Umbildung vorgenommen, welche eine Welt von Dingen ausser uns allerdings nur dann als denkbar anerkennt, wenn allen ausser uns seienden Dingen „der allgemeinste Charakter des geistigen Lebens" zukomme. Das Ganze dieses Kapitels würde also den §§ 94—98 in dem ersten Theile der grossen Metaphysik entsprechen. Das folgende Kapitel, welches von der Bedeutung unserer nothwendig und immer subjectiv bleibenden Erkenntniss im Ganzen der Welt handelt, enthält eine kurze Kritik der Hegel'schen und Fichte'schen Auffassung und leitet dann zu einem dritten abschliessenden Kapitel über, welches die Grenzen der eigentlichen Metaphysik zum Theil überschreitend, die in den §§ 84—88 incl. des grösseren Werkes entwickelten Gedanken mit Lotze's allgemeinsten religionsphilosophischen Ueberzeugungen verbindet. Auch in diesem Dictate ist der zweite Theil, also die Kosmologie, vergleichsweise weit kürzer ausgefallen, als der erste, die Ontologie. Die acht entsprechenden Kapitel der grossen Metaphysik sind zu drei, die dortigen fast 300 Seiten zu kaum 30 zusammengeschrumpft. Während die Ontologie des Dictates den Gedankengang der dortigen sechs ersten Kapitel in allen seinen Hauptmomenten wiedergibt, werden in der Kosmologie ausser dem, was in dem Dictate über

Naturphilosophie nicht zu berücksichtigen war, also ausser der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit nur noch die Constructionen der Materialität und die Einwände gegen die rein mechanische Naturansicht in Erwägung gezogen. — Ein Auszug, welcher die Bekanntschaft mit dem grösseren Werke für irgend Einen ersetzen könnte, ist das hier Gebotene natürlich nicht, umgekehrt aber wird auch das Studium des grösseren Werkes die Lectüre dieses Auszuges nicht schlechthin überflüssig machen; ich glaube wenigstens, dass es Manchem ergehen wird wie dem Ref., dem das Hohe und Umfassende des Blickes hier bemerkbar wurde, das Eigenthümliche des Standpunktes hier lebendiger vor Augen trat, als es bei der Beschäftigung mit dem grösseren Werke und seinen vielen verwickelten und nicht immer zu sicheren Ergebnissen führenden Einzeluntersuchungen der Fall gewesen war. H. v. Kleist.

Dav. Hume's Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik und Philosophie von Dr. *Thomas Garrigue Masaryk*, Prof. der Philos. an der böhmischen Universität zu Prag. Wien, C. Krueger. 1884. (15 S.)

Wenn Hume die Sicherheit der erfahrungsmässigen Erkenntniss bestritt, weil wir des causalen Zusammenhanges der Thatsachen nur durch Gewohnheit, nicht auf exacte Weise inne würden, so haben sich gegen diese Skepsis von verschiedenen Seiten her Einwendungen erhoben, zunächst durch Reid im Vaterlande Hume's selbst. Dann in Deutschland durch Kant und später durch Beneke. An diese Widerlegungsversuche reihen sich nun die Entgegnungen an, welche von mathematischer Seite, auf Grund der Wahrscheinlichkeitsrechnung, gemacht wurden: mit ihnen beschäftigt sich das vorliegende Schriftchen. Sulzer machte 1755 den ersten Versuch in Deutschland, Hume zu widerlegen, indem er neben andern Gründen den Einwand erhob, dass wir bei unsern Schlüssen aus Erfahrung unser Vertrauen nicht auf die blosse Gewohnheit setzten, sondern häufig durch ein gradezu geometrisches Raisonnement aus der blossen Beobachtung der Ursachen die Wirkung vorhersehen; dadurch, dass wir dann unsere Schlüsse durch die Erfahrung verificiren, erbringen wir den bindenden Beweis für die Richtigkeit unserer Folgerungen. Er macht dabei auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung aufmerksam, die, wie er mit Recht bemerkt, nicht auf die Gewohnheit, sondern auf logisches Raisonnement gegründet ist. Durch Sulzer wurde M. Mendelssohn auf den Gegenstand geführt; er zeigt in einem Aufsatze über die Wahrscheinlichkeitsrechnung von demselben Jahre 1755, dass Hume's Theorie durch die mathematische Bestimmung des Wahrscheinlichkeitsgrades entkräftet wird. Beide Männer waren, wie Prof. Masaryk vermuthet, durch Euler über die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitsrechnung für das Inductionsverfahren belehrt worden. An Mendelssohn erinnerte in unserm Jahrhundert (1804) Degérando, indem er ihn als Denjenigen rühmt, welcher Hume's Skepsis zuerst richtig widerlegt habe. Durch Degérando aber wurde wiederum

Lecroix angeregt und nach diesem hat zuletzt und wohl am besten Poisson gegen Hume polemisirt. Diese Einwände der Mathematiker, wie der Verf. weiter ausführt, haben jedenfalls gezeigt, dass die Schlüsse der sog. unvollständigen Induction nicht ausschliesslich auf die Gewohnheit allein gegründet sind; wie Hume das behauptet; es sind vielmehr thatsächlich logische Schlüsse, es sind vernünftige Erwägungen und Ueberzeugungen, auf denen sie in letzter Instanz basirt sind. Also ist die Induction keine so passive Verrichtung, wie sie nach der Theorie Hume's und seiner englischen Nachfolger Mill, Bain u. s. w. und deren deutscher Nachbeter sich darstellt, sie ist kein blindes, gewohnheitsmässiges Aufnehmen der dem Geist von Aussen aufgezwungenen Erfahrungen, sondern auch ein actives Suchen, ein beständiges Verificiren von Hypothesen, welche die schaffende Kraft des Geistes aufgestellt hat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Häufigkeit der Erfahrung zu den aus ihr gemachten Folgerungen auf die zu erwartenden Ereignisse nicht im graden Verhältniss steht, wie es sein müsste, wenn Hume Recht hätte. Die mathematischen Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung sichern demgemäss den Begriff der Nothwendigkeit, den wir mit dem Begriff der Ursache verknüpfen. — Am Schluss seiner kleinen, aber inhaltsreichen, und für die logische Theorie wichtigen Schrift weist Prof. Masaryk darauf hin, dass Leibniz zuerst die Bedeutung des Probabilitätscalculs für die Logik erkannt, und auf seine Anregung hin J. Bernoulli in seinem posthumen Werke: Ars conjectandi (1713) zuerst gezeigt habe, wie eigentlich eine wissenschaftliche Theorie der Induction aussehen müsste. Nach Bernoulli war es dann Laplace, welcher definitiv die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitsrechnung für die Induction klar machte. Auf ihn folgte Quetelet, diesem Herschel, Morpurgo, Venn, Jevons und Andere. Hume dagegen spricht zwar von der Wahrscheinlichkeit viel, hat aber, wie es scheint, die mathematischen Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht gekannt, denn er vermag die subjective Wahrscheinlichkeit von der objectiven nicht zu unterscheiden. Daraus wird klar, wie er zu seiner skeptischen Theorie gelangen konnte.

C. S.

Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie von Dr. *O. Caspari*, Prof. d. Philos. a. d. Univ. Heidelberg. Breslau, E. Trewendt. 1883. (VI u. 122 S.) 8°.

Die vorliegende Abhandlung will, wie der Titel besagt, H. Lotze's Stellung in der Geschichte der Philosophie bezeichnen. Zu dem Zwecke betrachtet Caspari, nach einem leider zu flüchtigen Blick auf Lotze's Persönlichkeit und Bildungsgang (S. 1—4), zunächst, welches Verhältniss jener zu Hegel, dann zu Herbart und endlich zu Kant und dem kantischen Skepticismus eingenommen habe. Dieser zunächst auffallende Gang der Untersuchung rechtfertigt sich dadurch, dass Lotze in der That zunächst unter Hegel's Einflusse stand und sich dann durch Herbart (Leibniz) dem Kant zuwendete. Lotze erkannte nämlich Hegel's Geist und die Gewandt-

heit seiner Dialektik wohl an, verhielt sich aber schon 1841 (in seiner „Metaphysik") ablehnend dagegen. Was Herbart betrifft, so kann man Lotze, wie Caspari richtig hervorhebt, nicht seinen Schüler nennen, denn er schloss sich vielmehr an Leibniz. Während er Herbart's Pluralismus annahm, verwarf er dessen Metaphysik, um seinen eigenthümlichen Standpunkt in einem Ethicismus auszubilden, wobei er freilich die herbartische Methode — Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe — beibehielt.

Der Verf. unterscheidet folgende drei Perioden Lotze's: 1) die naturphilosophische unter Weisse's und Herbart's Einfluss bis 1841; 2) die der speculativen Psychologie unter Leibniz's Anregungen bis 1864 und 3) die erkenntnisskritische, welche durch sein Verhältniss zu Kant bestimmt wird. — Man kann sich schon denken, dass der Realist Lotze den Kantskeptikern Lange u. a. nicht beipflichten wird, da er das transscendente Sein als wirklich anerkennt; doch vertritt er, im Gegensatze zu Kant, einen kritischen Empirismus, wie besonders aus seiner Lehre von den Lokalzeichen erhellt. Hierbei hebt Caspari treffend hervor, dass dieselben doch rein ideale, intensive und immanente Beziehungen bleiben (S. 38). Während aber Lotze in theoretischer Hinsicht Apriorist blieb, begründet er seine Ethik doch auf das Transscendente. — Hieran schliesst der Verf. eine Kritik der Lotze'schen Lehre, welche zunächst richtig betont, dass ihr Verdienst mehr in scharfsinnigen Einzelanregungen, als in der Consequenz des Ganzen bestehe. Sodann aber beschränkt sich der Verf. auf den einen Tadel, dass Lotze das Verhältniss der Idee zu den Einzelnen nicht klar durchdacht habe. Wir hätten noch eine ganze Reihe Einwände zu machen, denen wir anderswo im Zusammenhang Ausdruck verliehen haben.

Die grössere Hälfte der Caspari'schen Arbeit (S. 65—122) bildet eine ziemlich breite und an Wiederholungen leidende Untersuchung der neuen Aufgabe der Philosophie. Mit einem Worte gesagt, besteht sie in der richtigen Auffassung der Idee, welche weder Idealisten noch Empiristen bisher gefunden haben. „Die richtige und wahre Idee, sagt Caspari (S. 14), als ein Mittleres und Vermittelndes, wird ebensosehr in der Vielheit, Mannigfaltigkeit und (? des) empirisch Einzelnen, real Individuellen des Lebens wirklichen (?), wie andrerseits in jener geforderten Einheit gefunden, die als ein unsichtbares Band (d. i. als ein Regulativ und Postulat, das allen Einzelnen der Anlage nach innerlich gegeben und eingeboren ist) diese relativ ungleiche (?) Vielheit und Mannigfaltigkeit der Einzelnen verbindet." Besonders erinnert der Verf. noch daran, dass man, um Kant zu studiren, sich nicht nur an die beiden ersten, oder gar nur an seine erste „Kritik" halten dürfe, sondern auch die „Kritik der Urtheilskraft" mit berücksichtigen müsse. Wir stimmen ihm darin bei, möchten aber umsomehr die Differenzen der Anschauungen in den verschiedenen Kritiken betonen.

Dies der Inhalt der Abhandlung, der bequem auf dem dritten Theile des Raumes hätte dargestellt werden können. Damit kommen wir zur Form der Arbeit. Abgesehen von der schon gerügten Breite, ist der Stil

schwerfällig und durch viele neugebildete Worte entstellt. So möchten wir gegen Worte wie: „vorkommbar (S. 49), intellectuirbar (81, 115), sensificirbar (115), Regulativismus und Postulativismus (114), intellectuiren (95), Induct und Educt (75), ideotypisch (73), unschwierig (95) u. n. a. protestiren. Ferner enthält die Arbeit sehr viele Druckfehler, die wir nicht auf Rechnung des Setzers, sondern des Verfassers setzen müssen. So z. B. verwandter **wie** (S. 38 u. o.); Gegenbild **über** die Grundvorgänge (43); Geheimniss **über** die blendende Kraft (6); beide verschiedenen Welten (46); **damit** erhellt (48); es **war** Aufgabe (64); an **die** Thatsachen festhalten (66); kein andrer **wie** (73); es liegt über **allem** Endlichen hinaus (74); Comtes statt Comte (76); Euklidi'scher Dogmen (80); **wiess** (9); unabweisslich (83); **misskennen** statt verkennen (84); sie erfassen von Kant nichts Weiteres (85); die Geschichte des Problems **über** (!) die Idee (86); bis zu diesem Abstractionsgebilde und reinem (!) Undinge (88); vgl. mit blossem sinnlichen (!) Schein (13); indeterminabeler anstatt indeterminabler (89); erinnert an Regelmässigkeit und rhythmischer Wiederkehr (94); Lotze's Conception **über** die Idee (95); der Minesterien (96); wir stellen diese Forderung **der** Physik (102); sie mit einer Generalidee als oberstes Gesammturtheil verbunden zu haben (102); das weitere Postulat **von im** Körper leitenden (103) Wesen als oberste Gewalt (103); vor aller Einsicht und Verstand (107).

Wir wissen nicht, ob der Verf. ein Deutscher ist oder nicht; jedenfalls sollte ein Professor an einer Universität Deutschlands ein fehlerloseres Deutsch schreiben, als Caspari.

Berlin. Friedrich Kirchner.

Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften von *J. Braid.* Deutsch herausgegeben von *W. Preyer,* Prof. d. Physiologie an d. Akademie Jena. Berlin, Gebr. Paetel. 1882. (X, 287 S.) 8°.

Der schottische Arzt J. Braid, der Entdecker des Hypnotismus, hat sich um die Erklärung einer bisher nicht nur in tiefes Dunkel, sondern in Folge dessen auch in Fabeln aller Art und in bedenklichsten Aberglauben gehülltes Gebiet des Seelenlebens, oder, wenn man lieber will, der psychophysischen Lebensfunctionen ein grosses, unbestreitbares Verdienst erworben. Und Prof. Preyer in Jena hat wiederum das Verdienst, auf die Forschungen Braid's, welche Heidenhain in Deutschland später aufgenommen und mit Erfolg fortgesetzt hat, seinerseits besonders hingewiesen zu haben in einer im Jahre 1881 erschienenen Schrift, welche bereits Auszüge aus Braid's Buche vom Jahre 1843, der „Neurypnologie" enthielt. Die vorliegende Publikation aber ist von ihm dazu bestimmt, die übrigen Arbeiten Braid's über den Hypnotismus in geeigneter Auswahl dem deutschen Leserkreise vorzulegen. Es wird somit hier das vollständige Material über diejenigen Erscheinungen, welche Braid als Hypnotismus bezeichnet hat, übersichtlich zusammengestellt und mit sichtenden und erläuternden Anmerkungen des Herausgebers versehen dem Psychologen und Physiologen dargeboten. Acht Schriften sind es, welche der vorliegende Band enthält,

von denen die zweite, vierte und fünfte den Kern des Ganzen bilden. Dass auf dem schlüpfrigen Boden der Nervenphysiologie, zumal in Bezug auf solche hypnotische oder magnetische Erscheinungen die Ansichten eines einzelnen Forschers nicht überall gleich für baare Münze genommen werden dürfen, versteht sich von selbst, auch verlangt der Herausgeber ein solches nicht von den Lesern seines Buches hinsichtlich Braid's, indem er selbst auf Irrthümer desselben hinweist und zugibt, dass die hypnotischen Untersuchungen noch weiter verfolgt werden müssten; indessen wird die Kenntnissnahme der vorliegenden Schriften, auch nachdem der Standpunkt ihres Verfassers in manchen Dingen bereits überschritten worden ist, immer noch von grossem Nutzen für alle Jene sein, welche sich auf dem Gebiete des Hypnotismus orientiren wollen.

Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme. Von *Anton Oelzelt-Newin.* Wien, W. Braumüller. 1883. (45 S.) 8°.

Wenn man das Problem der Ethik so fasst, wie es der Verfasser der oben genannten Broschüre thut, so muss man ihm allerdings Recht geben, dass es unlösbar sei. Er weist nämlich die Unlösbarkeit der Frage nach dem höchsten Gut unter der Voraussetzung einmal eines absoluten Egoismus, sodann eines absoluten Altruismus nach, und ebenso auch die Unlösbarkeit der Frage nach den Grenzen egoistischen und altruistischen Handelns. Der Verfasser hat damit allerdings die Unhaltbarkeit der utilitarisch-eudämonistischen Fassung des ethischen Princips nachgewiesen, aber auch nicht mehr. Um die „Unlösbarkeit der ethischen Probleme" schlechthin zu beweisen, hätte er noch zeigen müssen, dass es ausser dem Egoismus und Altruismus keine anderen Principien des Handelns gibt. Das hat er nicht gethan. Somit ist seine Broschüre nur ein Beitrag zur Kritik der utilitarisch-eudämonistischen Denkweise, muss aber als solcher mit Dank acceptirt werden, denn wenn auch dieser Art, die Ethik zu behandeln, ihre Unwissenschaftlichkeit und Unhaltbarkeit schon öfter nachgewiesen worden ist, so kann es doch nicht schaden, wenn es immer wieder auf's Neue geschieht, da sie, welche mit mächtigen Tendenzen und Strömungen unserer Zeit auf's Engste verknüpft ist, sich in der philosophischen Litteratur sehr zähe behauptet und von ihrem insularen Mutterlande aus immer neue Propaganda unter uns macht.

Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. Von Dr. *Engelbert Lorenz Fischer.* Mainz, Fr. Kirchheim. (VIII, 119 S.) 8°.

Im Anschluss an die dem deutschen Publikum durch W. Preyer zugänglicher gemachten Forschungen Braid's hat der Verfasser die Erscheinungen des sog. Lebens- oder thierischen Magnetismus, welchen man heutzutage nach Braid's und Anderer Vorgange viel passender Hypnotismus zu nennen angefangen hat, geschildert und zu erklären versucht. Von Interesse ist das Buch darum, weil der Verf. sowohl an sich selbst als an Andern hypnotische Versuche angestellt hat und insofern als Experte mitsprechen kann; zu rühmen ist ferner, dass er dem Wust des Aberglau-

bens, welcher sich an den alten Mesmerismus knüpfte, der auch dem Tischrücken nicht fern geblieben ist und der heutzutage den Spiritismus umgibt, tapfer entgegentritt. Insofern also ist das Buch aller Beachtung werth, wie es denn überhaupt wohl geeignet erscheint, sich auf diesem Gebiete namentlich auch über die psychologische Seite der hypnotischen Erscheinungen, welcher der Verf. besondere Beachtung schenkt, zu orientiren.

La Nuova Scienza rivista dell' istruzione superiore. Dell' avv. professore *Enrico Caporali.* Todi (Umbria). I, 1. 1884. (Vierteljahrsschrift.)

Zu den philosophischen Zeitschriften Italiens tritt gegenwärtig eine neue hinzu, deren Streben auch in Deutschland Beachtung verdient. Der Herausgeber, der sich von naturwissenschaftlichen Forschungen her der Philosophie zugewandt hat, will arbeiten zur Herausbildung einer filosofia esatta, costruita sui resultati delle scienze naturali e storiche. So entschieden er sich damit von den überkommenen metaphysischen Systemen entfernt, so will er aus der Philosophie keineswegs eine blosse Zusammenfassung, ein Archiv der andern Wissenschaften machen, sondern sie erhält für ihn vornehmlich in dem Erkenntnissproblem eine selbstständige Aufgabe. In Behandlung dieser Aufgabe aber will Prof. Caporali seinen Weg zwischen und über dem Gegensatz des Empirismus und des Rationalismus nehmen. Was den Gesammtcharakter seiner philosophischen Ueberzeugung betrifft, so stellt er sich den überkommenen Formen des Idealismus allerdings entgegen, will aber den Grundgedanken keineswegs aufgeben. Das erste Heft bringt an grössern Artikeln Aufsätze über die neuere philosophische Gedankenbewegung in Italien, über die kosmische Bedeutung der Zahl (la formola pitagorica della cosmica evoluzione), über die antiklerikale Entwicklung Italiens (seit Beginn des Mittelalters). — Auf die deutsche Philosophie, im besondern auf die neuere, wird sehr viel Rücksicht genommen, und wennschon dabei in der Auffassung der einzelnen Persönlichkeiten gelegentlich Irrungen unterlaufen, so sind Umfang und Vielseitigkeit der Orientirung geradezu erstaunlich. Wir sehen der Entwicklung des Unternehmens mit Interesse entgegen und wünschen ihm innerliches und äusserliches Gedeihen.

Neu eingegangene Schriften.

Durand Desormeaux, F., Études philosophiques T. I. II.
Derselbe, Réflexions et pensées.
Lotze's System of Philosophy. P. I. Logic. P. II. Metaphysic. English Translation edited by Bern. Bosanquet.
Séailles, Gabr., Essai sur le génie dans l'art.
Terlitza. Veit, Grillparzers Ahnfrau und die Schicksalsidee.
Hardy, E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie.
Pfleiderer, Edm., Leibniz und Geulinx mit bes. Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss.
Lülmann, C., Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza.
Guyau, M., Les problèmes de l'esthétique contemporaine.
Fouillée, Alfr., La liberté et le déterminisme. 2de édit.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Bibliographie. Zeitschriften.** Ardigo, Opere filosofiche. Vol. II. Padova, Dragke. l. 6. — Bain, A., Practical essays. 8. London, Longmans and Co. 4 sh. 6 d. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lief. 6. 8. Leipzig, J. G. Findel. n. 1 M. [S. ob. S. 309.] — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populärwissenschaftliche Abhandlungen. 8., 9. Heft. 8. Bern, J. Dalp'sche Buchh. à baar 50 Pf. [S. ob. S. 309.] — Frohschammer, J., Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. gr. 8. München, A. Ackermann Nachfolger. n. 2 M. — Müller, J., Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im 19. Jahrh. Bibliographie ihrer Veröffentlichungen seit ihrer Begründung bis auf die Gegenwart. 3. Lief. 4. Berlin, A. Asher und Co., Verlags-Conto. n. 6 M. [S. ob. S. 182.] — Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn und O. Flügel. 13. Bd. 1. Heft. 8. Langensalza, H. Beyer. n. 2 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Kempner, F., Auszüge aus den berühmtesten Philosophen von Plato bis auf unsere Zeit. 1. Lief. gr. 8. Berlin, Stuhr'sche Buchhandlung. n. 2 M. — Susemihl, F., De carminis Lucretiani prooemio et de vitis Tisiae, Lysiae, Isocratis, Platonis, Antisthenis, Alcidamantis, Gorgiae quaestiones epicriticae. 4. Berlin, S. Calvary und Co. n. 1 M. 60 Pf. — Hardy, E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. 1. Thl. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 6 M. — Natorp, P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthume. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 7 M. — Bleckly, H., Socrates and the Athenians. 8. London, K. Paul, Trench u. Co. 2 sh. 6 d. — Platons Protagoras. Für den Schulgebrauch erklärt von J. Deuschle. 4. Aufl. bearbeitet von Ch. W. J. Cron. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 1 M. 50 Pf. — Plato, Phaedo. Edited with introduction. Notes and appendices by R. D. Archer-Hind. 8. 8 sh. 6 d. — Praetorius, E., De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis. gr. 8. Bonn, H. Behrend. n. 1 M. — Xenophon's Erinnerungen an Sokrates. Uebersetzt von O. Güthling. (Universal-Bibliothek Nr. 1855, 1856.) 16. Leipzig, Th. Reclam junior. à n. 20 Pf., geb. n. 80 Pf. — Schrader, H., Quaestionum peripateticarum particula. 4. Hamburg, G. E. Nolte. baar 1 M. — Grote, Aristotle. New and cheaper edition. 8. 12 s. — Chaignet, A. E., Essai sur la psychologie d'Aristote, contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits. 8. 10 fr. (Ouvrage couronné par l'Institut.) — Lecoultre, E., Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. 8. 5 fr. — v. Gizycki, P., Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Werth der Naturphilosophie des Epikur. 4. Berlin, Gaertner. n. 1 M. — Münzer, J., Ein Philosoph auf dem Throne. (Marc-Aurel.) 4. Wien, J. Rospini. n. 60 Pf. — Thomae Aquinatis summa theologica. Diligenter emendata Nicolai, Sylvii, Billuart, et C.-J. Drioux notis ornata. Ed. 13. 8 Voll. gr. 8. Regensburg, A. Coppenrath. baar 20 M. — Thomae Aquinatis de veritate catholicae fidei contra gentiles libri 4. Ed. 2. gr. 8. Regensburg, A. Coppenrath. baar 5 M. — Bacon's, Lord, Essays, including

his moral and historical work's. 2 s. (Chandos Classics.) — Church, R. W., Bacon. 8. London, Macmillan u. Co. 2 sh. 6 d. — Lesbareilles, De logica Spinozae. 8. Paris, Cerf. — Lülmann, C., Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza. gr. 8. Jena, H. Pohle. n. 80 Pf. — Kalischer, A. Ch., Benedikt (Baruch) von Spinoza's Stellung zum Judenthum und Christenthum. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart, herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 193, 194.) gr. 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis à n. 75 Pf., Einzelpreis n. 2 M. — Merz, J. Th., Leibniz. 12. London, Blackwood and sons. 3 sh. 6 d. — Giesel, F., G. G. Leibnitii nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus, quae nec fractas nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus. Ex actis eruditorum Lips. ann. 1684 edita. 4. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. n. 1 M. — Zimmermann, R., Ueber Hume's empirische Begründung der Moral. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 1 M. 50 Pf. — Krause, A., Immanuel Kant wider Kuno Fischer, zum ersten Male mit Hülfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik vertheidigt. gr. 8. Lahr, M. Schauenburg. n. 3 M. — Michaelis, C. Th., Ueber Kant's Zahlbegriff. 4. Berlin, R. Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Schopenhauer, A., The world as will and idea. Translated by R. B. Haldanen and J. Kemp. Vol. I. 8. 18 s. — Zum Gedächtniss an David Friedrich Strauss. Bericht über die Feier der Enthüllung einer Gedenktafel an seinem Geburtshause. gr. 8. Bonn, E. Strauss' Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Rosmini-Serbati, A., Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica; opera postuma Parte I. saggio storico-critico sulle categorie. Torino, Unione tipogr. edit. 8. l. 7. — Cooke, G. W., George Elliot, a critical study of her life, writings and philosophy. 8. 10 s. 6 d.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Di Rorai, S., Naturalismo e sopra-naturalismo. Venezia. 16. l. 3. — Dippel, J., Der neuere Pessimismus. gr. 8. Würzburg, L. Woerl. 1 M. 80 Pf. — Koeber, R., Das philosophische System Eduard v. Hartmanns. gr. 8. Breslau, W. Koebner. n. 9 M. — Falb, R., Das Geheimniss der Freimaurer und der Spiritismus. Eine wissenschaftliche Untersuchung. Lief. 1. gr. 8. Graz, Leykam. n. 2 M. 70 Pf. — Johann, Erzherzog, Einblicke in den Spiritismus. 3. Aufl. 8. Linz, F. J Ebenhoch'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Ders., 4. Aufl. Ebda. n. 1 M. — Hellenbach, L. B., Die Logik der Thatsachen. Eine Entgegnung auf die Brochure „Einblicke in den Spiritismus". [Von Erzherzog Johann.] gr. 8. Leipzig, O. Mutze. 1 M. — Ders., 2. Aufl. Ebd. 1 M. — Ders., 3. Aufl. Ebd. n. 1 M. — Ders., 4. Aufl. Ebd. n. 1 M. — Ders., 5. Aufl. Ebd. n. 1 M. — Simony, O., Ueber spiritistische Manifestationen vom naturwissenschaftlichen Standpunkte. gr. 8. Wien, A. Hartleben's Verlag. n. 1 M. 10 Pf. — Cumberland, Mr. Stuart, Der antispiritistische Taschenspieler und sein Gedankenlesen. Enthüllungen von ***. 8. Leipzig, E. Schloemp. n. 1 M.

IV. Zur Erkenntnisslehre und Logik. Lesbareilles, Le fondement du savoir. 8. Paris, Cerf. — Richet, Ch., L'homme et l'intelligence. 8. 10 fr. — Stokes, G. J., The objectivity of truth. 8. London, Williams and Norgate. 5 sh. — Sidgwick, A., Fallacies: a view of Logic from the practical side. 8. 5 s.

V. Zur Metaphysik. Momerie's, A. W., Personality the beginning and the end of metaphysics. 2. edition, revised. 8. 5 s. — Viñas y Camplá, J., Tratado filosofico teologico acerca de lo sobre natural. 8. Granada, L. Guevara. 7 r.

VI. Zur Naturphilosophie. Maldant, E., Matière et force. 8. 4 fr. — Pompei, M., La materia, considerata come forma d'energia Pesaro. 8. l. 3. — v. Veyder Malberg, A. Frhr., Ueber die Einheit aller Kraft. gr. 8. Wien, L. W. Seidel und Sohn. n. 5 M. — Casazza, G., La legge di posizione, o la legge delle leggi fisiche: conferenza. Mortana. 16. l. 1.75. — Stanelli, R., Die Zukunfts-Philosophie des Paracelsus als eine Grundlage einer Reformation für Medicin und Naturwissenschaften. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 3 M. — Schmidt, O., Descendenzlehre und Darwinismus. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek Bd. 2.) 2. Aufl. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Romanes, G. J., Mental evolution in animals, with posthumous essay on instinct by Charles Darwin. 8. 12 s. — Ladenburg, A., Die kosmischen Consequenzen der Spectralanalyse. Rede. gr. 8. Kiel, Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. — Beckett, E., A review of Hume and Huxley on miracles. 6 d.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Lotze, H., Grundzüge der praktischen Philosophie. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 1 M. 70 Pf. — Pontsevrez, P. D., Cours élementaire de morale. Morale pratique. Principe généraux de morale. Théorie des méthodes scientifiques. Cart. 3 fr. — Felsch, C., Einführung in die philosophische Ethik. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. — Fouillée, A., Critique des systèmes de la morale contemporaine. 8. 7 fr. 50 c. — Véron, E., La morale. 18. Paris, C. Reinwald. 4 fr. 50 c. — Barbier, L., La morale fondée sur l'étude comparée des deux natures de l'homme: l'esprit et la matière. Nouvelle édition revue et augmentée. 12. 3 fr. 50 c. — Guilly, E. P., La nature et la morale. 12. 3 fr. — Greg, Percy, Without gold negative science and natural Ethics. 8. 12 s. — Arthur, W., On the difference between physical and moral law. Feruley Lecture. 8. 3 s. — Müller, E., Theologia moralis. Ed. 3. Liber III. gr. 8. Wien, Mayer u. Co. n. 6 M. — D'Annibale, Summula theologiae moralis. 3 Vol. 8. Mailand, Typ. S. Josephi. 12 l. 50 c. — Bonvecchiato, Il senso morale e la follia morale. Padova e Verona. l. 4. — Schmidt, L. H., Repetitorium der Rechtsphilosophie [Naturrecht]. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. Cartonirt n. 2 M. — Poggi, Cl., Il pensiero filosofico nei suoi rapporti colla civiltà. 16. Florenz, G. Barbèra. 4 l. — Pardini, Influenza delle teorie filosofiche sulla civiltà e moralità italiana dal secolo XVI a. nostri giorni. Milano. l. 4. — Ihering, R. v., Der Zweck im Recht. 1. Bd. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. n. 12 M., geb. baar 13 M. 50 Pf. — Miller, W. G., Lectures on the philosophy of law. 8. London, Griffin and Co. 12 sh. — Rondelet, A., philosophie des sciences sociales. 12. 3 fr. — Guyot, Yoes, Études de physiologie sociale. La Police. 12. 3 fr. 50.

VIII. Zur Anthropologie und Psychologie. Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben und redigirt von A. Ecker, L. Lindenschmit und J. Ranke. 15. Bd. 3. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, F. Vieweg und Sohn. n. 14 M. — Zeitschrift für Ethnologie. Red.: A. Bastian, R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 16. Jahrg. 1884. 1. Heft. gr. 8. Berlin, A. Asher u. Co., Verlags-Conto. pro cplt. n. 20 M. — Bastian, A., Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. gr. 8. Berlin, D. Reimer. n. 3 M. — Grassmann, R., Die Menschenlehre oder die Anthropologie. gr. 8. Stettin, R. Grassmann's Verlag. 7 M. — Noiré, L., Das Problem der Anthropologie: Die menschliche Kunst und ihre Bedingungen. (Deutsche Bücherei XXXIV.) gr. 8. Breslau, S. Schottländer. n. 50 Pf. — Sterne, C., Die Krone der Schöpfung. 14 Essays über die Stellung des Menschen in der Natur. 8. Teschen, K. Prochaska's Hof-Buch-

handlung. n. 2 M. 50 Pf. — Overloop, E. van, Sur une méthode à suivre dans les études préhistoriques. 8. Brüssel, C. Muquardt. 4 fr. — Cox, G. W., An introduction to the science of comparative mythology and folk lore. 2 ed. 8. 7 s. 6 d. — Quatrefages, A. de, Hommes fossiles et hommes sauvages; étude d'anthropologie. 18. 15 fr. — Reich, E., Die Geschichte der Seele, die Hygieine des Geisteslebens und die Civilisation. gr. 8. Minden, J. C. Bruns' Verlag. n. 10 M. — Sully, J., Outlines of psychology. 8. London, Longmann u. Co. 12 sh. 6 d. — Tuke, D. H., Illustrations of influence of the mind upon the body in health and disease. 2 edit. 2 vols. 8. 15 s. — Ferrière, E., L'âme est la fonction du cerveau. 2 vol. 12. 7 fr. — Sully, J., Die Illusionen. Eine psychologische Untersuchung. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek. Bd. 67.) 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 6 M., geb. n. 7 M. — Hoppe, J. J., Hallucinationen und Illusionen [Sinnestäuschungen]. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, E. Grosser. n. 60 Pf. — Monakow, C. v., Ueber die Grenzen der geistigen Gesundheit. Vortrag. gr. 8. Char, Hitz'sche Buchhandlung. n. 60 Pf. — Wegner, R., Beiträge zur Gesundheitspflege des Geistes. gr. 8. Stralsund, S. Bremer. 75 Pf. — Mann, E. C., Manual of psychological medicine and allied nervous diseases. 8. 1 l. 4 s. — Mordret, A. E., De la folie à double forme circulaire alterne, Mémoire. 8. 6 fr.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Eckenberg, F. G., Vernunft, Seele, Gott. Eine philosophische Betrachtung. 2. [Titel-] Ausg. 8. Oranienburg, E. Freyhoff. 1 M. 50 Pf. — Seydel, R., Buddha und Christus. (Deutsche Bücherei XXXIII.) gr. 8. Breslau, S. Schottlaender. n. 50 Pf. — Wahrspruch, Ein Beweis des Glaubens und ein Beitrag zur „Philosophie des Christenthums". Von ***. gr. 8. Hamburg, H. O. Persius. n. 1 M. 50 Pf. — Cremer, H., Reformation und Wissenschaft. Rede. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 60 Pf. — Fisher, G. P., The grounds of theistic and christian belief. 8. London, Hodder and Stoughton. 7 sh. 6 d. — Harris, S., The philosophical Basis of theism. 8. 12 s. — Ward, W. G., Essays on the philosophy of theism. 2 vols. 8. London, K. Paul, Trench and Co. 13 sh. 6 d.

X. **Zur Aesthetik.** Jungmann, J., Aesthetik. 2. Aufl. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 12 M.

XI. **Zur Sprachphilosophie.** Breymann, H., Ueber Lautphysiologie und deren Bedeutung für den Unterricht. gr. 8. München, R. Oldenbourg. n. 1 M.

XII. **Zur Pädagogik.** Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. Lief. 31—38. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 311.] — Giusti, G., Corso superiore di pedagogia. 8. Lanciano, B. Carabba. 1 l. 50 c. — Laurenti Parodi, E., Pedagogia. 16. Padua, A. Draghi. 2 l. — Kloepper, K., Grundriss der Pädagogik für Lehrerinnen, Lehrerinnen-Bildungs-Anstalten, sowie für die Seminarklassen höherer Töchterschulen. 2. Aufl. gr. 8. Rostock, W. Werthers Verlag. n. 3 M. 20 Pf. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Begründet von T. Ziller. 16. Jahrg. Herausgegeben von Th. Vogt. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 5 M. — Nachrichten, Vierteljährliche, von Kirchen- und Schulsachen, herausgegeben von B. Raven. Jahrg. 1884. 1. Heft. 8. Hannover, H. Feesche. pro cplt. baar 1 M. 50 Pf. — Schulblätter, Badische. Organ für die Interessen der Erziehung und des Unterrichts. Red.: Bihler. 1. Jahrg. 1884/85 (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Karlsruhe, H. Reuther. pro cplt. n. 4 M. — Schulblatt, Elsass-lothringisches. Begründet von Th. Hatt, fortgeführt von P. Zanker. 14. Jahrg. 1884. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Strassburg, R. Schultz u. Co. Verlag. pro cplt. baar 6 M. 40 Pf. —

Schumann, K., Die pädagogische Tagespresse und ihre Grossmeister zu Berlin und Spandau. gr. 8. Berlin, Wiegand und Grieben. n. 50 Pf. — Meyer, J. B., Luther als Schulbefreier. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart, herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 197.) gr. 8. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 60 Pf. — Hüllemann, A., Valentin Andreä als Pädagog. 1. Theil. 4. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh. n. 1 M. — Israel, A., Die pädagogischen Bestrebungen Erhard Weigels (1655—1699 Professor der Mathematik zu Jena). Ein Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Zustände im 17. Jahrhundert. gr. 8. Zschopau, F. A. Raschke. n. 1 M. 20 Pf. — Locke, Some thoughts concerning education. New edition cr. 8. 2 s. — Dass., 1 s. — Friedländer, K., Zur Geschichte der Hamburgischen Bildung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. 1. Theil. 4. Hamburg, G. E. Nolte. baar 2 M. — Kant, E., La pedagogia, prima traduzione italiana di Angelo Valdarnini, con prefazione del traduttore. Roma. 16. l. 1,50. — Herbart's, J. F., Pädagogische Schriften. Herausgegeben von F. Bartholomai. 2. Bd. 3. Aufl. gr. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n. 3 M. [S. ob. S. 314.] — Perez, B., J. Jacotot et sa méthode d'émancipation intellectuelle. 12. 3 fr. — Cerrutti, F., Storia della pedagogia in Italia. 16. Turin, Tip. Salesiana. 2 l. — Giordani, D., La moderna educazione e la gran cena dell' Apocalisse. 16. Fermo, Macchi. 1 l. — Ackermann, E., Pädagogische Fragen. Nach den Grundsätzen der Herbart'schen Schule bearbeitet. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 50 Pf. — Hartwig, C., Die Erziehungsprincipien Dupanloup's und deren practische Anwendung. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. — Denkschrift des 2. evangelischen Schulcongresses zu Cassel vom 24.—27. September 1883. gr. 8. Frankfurt a. M., Schriften-Niederlage des Evangelischen Vereins. n. 2 M. — Dangschat, M., Die Schulverwaltung. Eine Zusammenstellung der amtlichen Verordnungen für Schulamtscandidaten, Lehrer u. s. w. gr. 8. Posen, J. F. Heine. n. 2 M. 40 Pf. — Zillessen, F., Zur Schulaufsichtsfrage. Vortrag. gr. 8. Frankfurt a. M., Schriften-Niederlage des Evangelischen Vereins. n. 60 Pf. — Zeitschrift für das Kindergartenwesen. Herausgegeben von Ph. Brünner und A. S. Fischer. 3. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, C. Graeser. pro cplt. n. 4 M. — Volksschule, Die. Pädagogisch-literarische Wochenschrift für den vaterländischen Lehrerstand. Red. von A. Katschinka. 24. Jahrg. 1884. Nr. 1. gr. 8. Wien, C. Graeser. pro cplt. n. 8 M. — Giggel, G., Die deutschen Volksschullehrer-Conferenzen d. J. 1883 gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 20 Pf. — Praxis, Die, der schweizerischen Volks- und Mittelschule. Beiträge für specielle Methodik und Archiv für Unterrichtsmaterial. Herausgegeben von J. Bühlmann. 4. Bd. (4 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli u. Co. Verlag. pro cplt. n. 5 M — Weinlein. Ch., Der bayerische Volksschullehrer-Verein, seine Entstehung und Entwickelung. gr. 8. Nürnberg, F. Korn'sche Buchhandlung. n. 2 M. 50 Pf. — Meyer, K. W., Die Pflege des Idealen auf unseren höheren Schulen. (Deutsche Zeit- und Streit-Fragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart, herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Hft. 196. gr. 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Gutachten der königlichen wissenschaftlichen Deputation für das Medicinalwesen in Preussen, betreffend die Ueberbürdung der Schüler in den höheren Lehr-Anstalten. gr. 8. Berlin, A. Hirschwald. n. 60 Pf. — Brodbeck, A., Das Ideal der Hochschulen. 8. Tübingen, Osiander'sche Buchh. n. 1 M. 80 Pf. — Boole, M., Symbolical method of study. 8. London, K. Paul, Trench and Co. 5 sh. — Wappler, A., Geschichte der theologischen Fakultät der k. k. Universität zu Wien.

Festschrift. gr. 8. Wien, W. Braumüller. n. 6 M. — Thordén, K. M., Under the shade of German universities. Upsala, Almquist og Wiksell. 2 kr. — Universitäts-Kalender, Deutscher. herausgegeben von F. Ascherson. 25. Ausg. Sommer-Semester 1884. 2 Thle. 16. Berlin, L. Simion. Geb. n. 2 M. 25 Pf. 2. Thl. apart brosch. n. 1 M. 50 Pf. — Vogt, Th., Das pädagogische Universitäts-Seminar in seinem Verhältniss zu den in Preussen und Oesterreich bestehenden gesetzlichen Vorschriften über die Bildung der Lehrer an höheren Schulen. gr. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 1 M. 20 Pf. — Centralblatt für das gewerbliche Unterrichtswesen in Oesterreich. Red. von F. Ritter und Haymerle. Supplemente. 1. Bd. 1. u. 2. Heft. gr. 8. Wien, A. Hölder. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf., für Abonnenten des Centralblatts n. 1 M. 20 Pf. — Presting, Die Hindernisse und Bedingungen einer gesunden geistigen Volksbildung. Vortrag. 8. Cöslin, C. G. Hendess. n. 40 Pf. — Mayaux, V., Die Universität des Volkes. Die Fortbildungsschulen oder Kurse für Erwachsene [cours d'adultes] vom geistigen, sittlichen, wirthschaftlichen und socialen Gesichtspunkte betrachtet. Uebersetzt von F. Schreiner. Strassburg, C. F. Schmidt's Universitäts-Buchhandlung. n. 75 Pf. — Reich, E., Die Emancipation der Frauen, das Elend und die geistige Ueberspannung. 8. Grossenhain, Baumert und Ronge. baar 2 M. — Hahn, O., Die Frau auf dem Gebiete der Arbeit. Die Pflicht des Staates für die Frauen. Die Frauen-Arbeit und -Erziehung durch Frauenarbeitsschulen. 8. Reutlingen, J. Kroter's Buchhandlung. n. 70 Pf. — Selbst, J., Unsere musikalische Erziehung. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. Neue Folge. Herausgegeben von P. Haffner. Bd. 5. Hft. 6.) gr. 8. Frankfurt a. M., A. Foesser Nachf. n. 50 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Alexandri in Aristotelis Analyt. lib. I comm. ed Wallies. (Dtsche. Literaturztg. 13 v. E. Heitz.)
Bastian, Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie. (L. C. 20.)
Bergk, Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. (Philol. Anz. 4 v. O Apelt.)
Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, II. Theil. (Histor. Zeitschr. 51, 3 v. J. Gottschick.)
Bonaventurae de humanae cognitionis ratione anecdota quaedam. (Katholik N. F. 26, Febr. v. Schütz.)
Carriere, Die Poesie. (Dtsch. Litbl. VI, 49 v. Zimmermann; Dtsche. Literaturztg. 15 v. Minor.)
Church, R. W., Bacon. (Academy 626 v. S. B. Gardiner.)
Cohen, H., Kant's Begründung der Ethik. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. Thilo.)
Commer, System der Philosophie. 1. Abth. (Katholik N. F. 26, Febr. v. Schütz.)
Conrad, Das Universitätsstudium in Deutschland. (Beil. z. Allg. Ztg. 102.)
Deutsch, S. M., Peter Abälard. (Dtsche. Literaturztg. 13.)
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. (Z. f. Privat- u. öff. Recht 11, 3 v. Hildebrand.)
Fischer, E. L., Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. O. F(lüge)l.
Schultze, Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben. (Theol. Litbl. 10.)
Sowler, Th., Shaftesbury and Hutcheson. (D. Literaturztg. 17 v. G. v. Gizycki.)

Frohschammer, Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 82, 2 v. A. Steudel.)
Frohschammer, Monaden und Weltphantasien. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 2 v. A. Steudel.)
Frohschammer, Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 2 v. A. Steudel.)
Geiger, Renaissance und Humanismus. (Histor. Zeitschr. 51, 3 v. Bezold.)
Grant, A., The story of the university of Edinburgh. (Dtsche. Literaturztg. 15 v. J. Zupitza; Academy 623 v. J. Bass Mullinger.)
Grot, N., Zur Frage über die Freiheit des Willens (russisch). (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8. 2.)
Harpf, Goethe's Erkenntnissprincip. (Goethe, Jahrbuch V v. L. Geiger.)
Hellwald, v., Culturgeschichte. 3. Aufl. (Literar. Merkur 14 v. L. A. Rosenthal.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Bd. II. (Philol. Anz. 4 v. F. Becker.)
Humboldt, W. v., sprachphilosophische Werke, herausg. v. Steinthal. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. Bezzenberger.)
Jacoby, H., Allgemeine Pädagogik. (Z. f. Gymnasialwesen 4 v. W. Schrader.)
Ihering, R. v., Der Zweck im Recht. 2. Bd. (L. C. 18; Dtsche. Literaturztg. 18 v. Bierling.)
Kämmel, Geschichte des deutschen Schulwesens im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit. (Mitth. a. d. histor. Lit. XII 2 v. Zastrow.)
Karejew, Grundfragen der Philosophie der Geschichte. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2.)
Krause, System der Aesthetik. (L. C. 14.)
Lazarus, M., Ueber die Reize des Spiels. (Dtsche. Literaturztg. 13 v. Fr. Jodl.)
Mailly, Histoire de l'académie de Bruxelles. T. I. II. (Dtsche. Literaturztg. 17 v. M. Philippson.)
Martineau, A study of Spinoza. (L. C. 14.)
Mehring, G. v., Die Grundformen der Sophistik. (Dtsche. Literaturztg. 15.)
Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. Thilo.)
Neudecker, G., Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2 v. F. Staudinger.)
Pfleiderer, Religionsphilosophie. 2. Aufl. (Dtsche. Literaturztg. 18 v. J. Volkelt.)
Philbert, L., Le rire. (Dtsche. Literaturztg. 16 v. E. Laas.)
Riehl, A., Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. 1. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. Thilo.)
Schmidt, E., Lessing. Bd. 1. (Voss. Ztg., Sonntags-Beil.)
Schopenhauer, The world as will and idea, translated by Holdane and Kemp. (Academy 624 v. Roden Noel.)
Schumann, Lessing's Schuljahre. (Z. f. Gymnasialw. 4 v. H. Kern.)
Spitzen, O. A., Thomas a Kempis. (L. C. 17.)
Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie. (Theol. Quartalschr. 76, 2 v. Storz; Stimmen a. Maria Laach 1884, 3 v. Langhorst.)
Strümpell, Grundriss der Psychologie. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. H. Spitta.)
Philosophische Studien von W. Wundt. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. Ebbinghaus.)
Stumpf, Tonpsychologie. (L. C. 15.)
Vaihinger, H., Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. Thilo.)

Volkelt, J., Ueber die Möglichkeit der Metaphysik. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. O F(lüge)l.
Wernicke, A., Grundzüge der Elementar-Mechanik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2 v. K. Lasswitz.)
Weygoldt, Die Philosophie der Stoa. (Z. f. exacte Philos. 13, 1 v. O. F(lüge)l.
Wiese, L., Pädagogische Ideale und Proteste. (Dtsche. Literaturztg. 19 v. C. Andreae.)
Wolf, G., Zur Geschichte der Wiener Universität. (Dtsche. Literaturztg. 15 v. A. Horawitz.)
Wolff, H., Handbuch der Logik. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2).
— Wegweiser in das Studium der kantischen Philosophie. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2.)
Wundt, Logik. (Z. f. exacte Philosophie 13, 1 v. O. F(lüge)l; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 2 v. A. Riehl.)
Zeller, Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. (Beil. z. Allg. Ztg. 100 v. Münz.)
Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. (Berl. philol. Wochenschr. IV, 13 v. Lortzing.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für exacte Philosophie, herausg. von Theod. Allihn und Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. Bd. XIII. Heft I. Flügel, O., Ueber das Seelenleben der Thiere. — Recensionen: Wundt, Logik. — Volkelt, J., Ueber die Möglichkeit der Metaphysik. — Vaihinger, H., Commentar zu Kants Kr. d. r. V. Bd. I. — Paulsen, Fr., Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. — Riehl, A., Der philosophische Kriticismus. Bd. I. — Cohen, H., Kants Begründung der Ethik. — Fischer, E. L., Ueber das Princip der Organisation. — Weygoldt, Die Philosophie der Stoa.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1884. Nr. V. A. Binet, L'Hallucination. II. Recherches expérimentales. — Dr. Manouvrier, La fonction psychomotrice (1er article). — F. Paulhan, La morale idéale. — Analyses et comptes rendus: Fouillée: Critique des systèmes de morale contemporains. — Baudrillart: Philosophie de l'économie politique. — O. Liebmann: Gedanken und Thatsachen. — Gumplowicz: Der Racenkampf, sociologische Untersuchungen. — Notices bibliographiques: H. Taine: De l'intelligence (4e édition). — L. Philbert: Le Rire, essai littéraire, moral et psychologique. — Revue des périodiques: Brain. — The Journal of mental science. — Archives de neurologie. — Archives italiennes de biologie. — La critique philosophique, etc.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Wir machen die geehrten Leser auf das Werk

R. Grassmann, Die Menschenlehre oder die Anthropologie. Stettin 1884. Preis 7 ℳ

aufmerksam. Es ist dem Verfasser gelungen, das Gesetz der menschlichen Freiheit wissenschaftlich abzuleiten, es in einer mathematischen Formel darzustellen und demnächst nachzuweisen, welche Vorgänge im Gedächtnisse und beim Denken stattfinden und wodurch der Mensch im Stande ist, sich die Meisterschaft in gewissen Sphären des Denkens zu erwerben. Das Werk ist jedenfalls eines eingehenden Studiums werth.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien die VI. Auflage von

KANT,

Kritik der reinen Vernunft.

Herausgegeben, erläutert
und
mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen
von
J. H. von Kirchmann.

Preis brochirt 2 M. 40 Pf., in Ganzleinwand gebunden 3 M. 10 Pf.

Der Herausgeber hat, wofür er seine Gründe in dem Vorwort zur I. Auflage vom September 1868 auseinandersetzt, die zweite Ausgabe von Kant's Kritik zu Grunde gelegt und die Abweichungen der ersten Ausgabe in Noten und Zusätzen beigefügt.

Die vorliegende VI. Auflage zeichnet sich wiederum durch handliches Format, klaren Druck und weisses Papier aus.

Ueber

Kant's Philosophie

von

Robert Adamson, M. A.

Professor der Logik an Owen's College in Manchester.

Unter Mitwirkung des Verfassers
übersetzt von
C. Schaarschmidt.

Preis 3 Mark 50 Pfg.

Kant's sämmtliche Werke

(8 Bände und ein Supplement-Band).

Herausgegeben von **J. H. von Kirchmann.**

Preis 32 Mark.

Bei Bezug dieser **vollständigsten** und dabei doch **billigsten** Ausgabe auf einmal werden die **Erläuterungen** dazu, deren Einzelpreis M. 10,50 beträgt, gratis gegeben. — In soliden Halbfranz gebundene Exemplare (mit Erläuterungen 11 Bände) kosten pro Band 1 M. 20 Pf. mehr.

Herder'sche Verlagshandlung in Freiburg (Baden).

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen der **zweite Band** von

Pesch, T., S. J., Die grossen Welträthsel.

Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. Zwei Bände. gr. 8°. ℳ 20.

Erster Band. Philosophische Naturerklärung. (XXII u. 872 S.) ℳ 12.
Zweiter (Schluss-) Band. Naturphilosophische Weltauffassung. (XII u. 598 S.) ℳ 8.

Die Nr. 50 des „Deutschen Literaturblattes" (Gotha) kündigt dieses Werk unter der Ueberschrift an: **„Ein Janssen für die Philosophie."** Die „Blätter für literarische Unterhaltung" (1884 Nr. 17) bezeichnen das Buch als „ein ganzes Arsenal von Waffen zur Bekämpfung aller einzelnen Lehren und Consequenzen der naturwissenschaftlichen Weltauffassung, welchen weder ein gewisser Scharfsinn, noch auch eine ausgebreitete Kenntniss des ganzen Rüstzeugs der gegnerischen Argumente und Standpunkte abgesprochen werden kann".

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien:

Der

Pessimismus

in

Vergangenheit und Gegenwart.

Geschichtliches und Kritisches

von

O. Plümacher.

Preis 7 ℳ 20 ₰.

Die vorliegende Schrift will nichts sein als ein vorläufiger Ersatz für die noch nicht geschriebene „Geschichte des Pessimismus", welche eine Geschichte der Philosophie, eine Geschichte der Religionen, eine Cultur- und Literaturgeschichte umspannen müsste, wenn sie einerseits die zahlreichen Faktoren der Entstehung des Pessimismus und andrerseits die Einwirkungen der pessimistischen Anschauungen auf die gesammten Culturverhältnisse erschöpfend behandeln wollte. Ein solches Werk dürfte wohl der Zeit vorbehalten sein, wo die jetzt gerade so hochgehenden Wogen des Streits sich beruhigt haben. Dagegen scheint ein vorläufiger Ersatz eines solchen Werkes durchaus nicht überflüssig und zwar nicht trotz der in den letzten Jahren so zahlreich erschienenen Schriften über den Pessimismus, sondern gerade wegen derselben. Denn gerade diese Fülle der Pessimismusliteratur verdunkelt die geschichtliche Continuität des modernen philosophischen Pessimismus mit den pessimistischen Gedankenströmungen der Vergangenheit, und bekämpft dasjenige wie etwas subjectiv Willkürliches oder pathologisch Zufälliges, was folgerichtiges Product einer geschichtlichen Entwickelungsgangs im Geistesleben der Menschheit ist. Diesen historischen Zusammenhang klar zu stellen und nachzuweisen, dass die letzterreichte Entwickelungsstufe des Pessimismus zugleich die reifste Gestalt desselben ist, welche die Mängel und Einseitigkeiten der früheren Stadien überwunden hat, ist die Aufgabe vorliegenden Buches.

Druck von P. Nemnich in Bonn.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN
BODL. LIBR.
PERIODICALS

XX. Band.

VIII. und IX. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

☞ **Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.**

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft VIII u. IX.

	Seite
Ueber die ethische Werthschätzung der Eugeneia und des Plutos bei den Sokratikern und Peripatetikern. Von *Alfr. Rausch*	449—491
Bewusst und Unbewusst. Von *Thr. Achelis*	492—518
Tonspychologie von *Carl Stumpf*, rec. von *R. Falckenberg* . .	518—527
Idealismus oder Realismus von *C. Th. Isenkrahe.* Rec. v. *J. Witte*	528—537
Grundriss der Psychologie von *L. Strümpell.* Bespr. v. *W. Schuppe*	537—549
Critique des systèmes de morale contemporains par *Alfr. Fouillée.* Bespr. von *Fr. Jodl*	549—552
La physique moderne par *Ern. Naville.* Bespr. v. d. Red. . .	552—556
Litteraturbericht. (*Cohen, H.*, Das Princip der Infinitesimalmethode u. s. w., bespr. von *A. Elsas; Alex. Bertrand,* L'aperception du corps humain par la conscience, bespr. von *Rud. Lehmann; Georg v. Gizycki*, Grundzüge der Moral, bespr. von *Melzer; G. P. Weygoldt,* Die Philosophie der Stoa u. s. w.; *Jul. Bergmann,* Ueber den Utilitarianismus, bespr. v. d. Red.)	556—566
Notiz von *O. Caspari*	567
Neu eingegangene Schriften	567—568
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	568—573
Recensionen-Verzeichniss	573—575
Aus Zeitschriften	576

Ueber die ethische Werthschätzung

der εὐγένεια und des πλοῦτος bei den Sokratikern und Peripatetikern.

Von **Alfred Rausch.**

Als in Griechenland die philosophische Vernunft die Ethik in den Kreis ihrer Betrachtungen zu ziehen begann, fand sie bereits eine natürlich entstandene Sittlichkeit vor, wie sie in jedem Volke auf Grund seiner Beanlagung, der Cultur, der Vergangenheit, des Klimas und anderer lokaler Bedingungen sich zu bilden pflegt; denn ohne einen sittlichen Massstab für gute und böse Handlungen oder Gesinnungen ist keine grössere Menschengemeinschaft zu denken. Lange bevor die Philosophie einen obersten ethischen Grundsatz, eine leitende Idee gefunden hatte, waren die wichtigsten ethischen Begriffe vorhanden und geläufig. Diese Sittlichkeit war, soweit nicht die Religion als eine Vorläuferin ethischer Bildung beschränkend einwirkte, naturgemäss auf das gerichtet, was nützlich schien für die Wohlfahrt des Staates und das Glück des Einzelnen, und aus dieser nationalen Sittlichkeit entnahmen die ethischen Begriffe ihren Inhalt. Unter diesen begegnet uns in der älteren Zeit zumeist der Begriff der Pflicht, der später und besonders seit dem Beginne der Philosophie zurücktrat, da sich dem Hellenen die Sittlichkeit unter dieser Form am wenigsten darzustellen pflegte. Häufiger zeigt sie sich ihm als Tugend; aber ganz besonders ist es der Güterbegriff gewesen, in den sich die Sittlichkeit bei den Hellenen einkleidete, in so grossem Umfang, dass er selbst die anderen gleichberechtigten Begriffe, wenigstens die Tugend, in sich aufzunehmen bestrebt war. Und in der That sind ja die Güter das nächste Ziel

menschlichen Strebens, so dass sie auch durch die Abstufungen ihres Werthes ein unmittelbarer Antrieb zur ethischen Reflexion und Abtheilung werden.

Unter allen Gütern aber mussten dem hellenischen Geiste am frühesten und vor anderen, zwei beachtenswerth und werthvoll erscheinen, deren Besitz im Staate die Herrschaft begründete: Reichthum und Adel — πλοῦτος und εὐγένεια —. Nachdem nämlich die Stürme der Wanderung vorübergerauscht waren und sich allenthalben ein geordnetes Staatenleben entwickelte, trat an die Stelle des alten Königthums die Aristokratie oder der Geschlechterstaat, dessen Keime schon die homerischen Zustände aufweisen. Dieser gründete sich, wie Aristoteles Nik. Eth. ε 1131 a 28 bestätigt, auf den Adel oder den Reichthum. Die Antheilnahme an der Regierung aber hatte wie im Alterthum überhaupt, so besonders in hellenischen Staaten viel mehr zu bedeuten als bei den Modernen. Ehre und Ansehen im Staate zu geniessen war für den Griechen ein Bedürfniss, und Güter, welche solche politische Bedeutung begründeten, waren ihm werthvoll vor allen andern, wie denn die Ethik der Griechen überhaupt einen vorwiegend politischen Charakter hat und Aristoteles durchaus hellenischer Auffassung folgt, wenn er sie als Theil der Politik behandelt.

Wenn irgendwo nach den gangbaren hellenischen Vorstellungen die Bestandtheile des Glückes aufgezählt werden, so fehlt darunter nie der Reichthum [1]). Dieser oder wenigstens ein gewisser Besitz galt als eine unerlässliche Voraussetzung nicht nur der Wohlfahrt sondern der geachteten Lebensstellung. Die Pflichten durch Opfer den Göttern zu danken, den Freunden die Wohlthat zu vergelten, ja zu überbieten, dem Staate in Friedenszeiten das zu leisten, was Glanz und Ruhm verlieh, im Kriege aber das Vaterland durch Gut ebenso wie durch Blut zu schirmen, diese Pflichten liessen

1) Die Belege hierfür sind namentlich in den platonischen Dialogen überaus zahlreich z. B. Euthydem. 279 A B Ges. IX 870 A Hippias maior 291 Menex. 237 A B; ferner Aristoteles Rhet. α 5 1360 b 18; das altberühmte Skolion ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον κτλ. bei Bergk P. L. 3. Aufl. III. Bd. S. 1289. Pindar rühmt wiederholt den Reichthum und vor allen auch Theognis, über den unten noch einiges zu sagen sein wird.

sich nicht erfüllen ohne jedes Besitzthum, und darum hatte dieses für den Hellenen einen sittlichen Werth. Die Armuth hingegen war für ihn etwas Unheilvolles, sie drückt die Sittlichkeit des Menschen herab; denn sie zwingt ihn zu Vielem, was entehren muss. Unzählig sind die Stimmen, welche über den beengenden und entsittlichenden Einfluss der Armuth klagen, ja selbst noch von den hervorragendsten Philosophen der Folgezeit, die sich vermöge ihrer sittlichen Idee in vielen Punkten mit der Volksanschauung in Gegensatz stellten, wurde diese Meinung anerkannt. Eine Werthschätzung der Armuth wegen ihrer paedagogischen Bedeutung begegnet uns auch in der späteren Zeit der Aufklärung so gut wie nicht; denn volle sittliche Entfaltung erschien nur möglich bei Besitz und in einem grösseren Wirkungskreise. Aber darum ward doch der Erwerb von Gütern nicht geachtet, und das ist bezeichnend für die griechischen Anschauungen. Seinen Sinn auf Geld und Gut zu richten, war entehrend und eines edeln Mannes durchaus unwürdig. Nicht nur Gewinnsucht erschien als Feind der Sittlichkeit, die Arbeit überhaupt, die einen Erwerb im Auge hat, war verachtet, und der Rath des Sokrates an einen Athener, er möge durch Arbeit sein zerrüttetes Vermögen aufbessern (Xenoph. Comment. II, 7), hatte für seine Zeitgenossen gewiss etwas sehr Befremdliches, ja man möchte sagen Kynisches an sich. „So ist es — ich bediene mich hier der Worte L. Schmidt's, Ethik d. a. Griechen II. Bd. S. 383 — nur der schroff zugespitzte Ausdruck einer Wahrheit, wenn man sagt, dass für die Betrachtungsweise zahlreicher Griechen die Möglichkeit eines eigentlich menschenwürdigen Verhaltens erst für den vorhanden war, der ein hinreichendes Vermögen ererbte, noch nicht für den, der es selbst gewann." Bei alledem war der Grieche auch wieder tief durchdrungen von dem Bewusstsein, dass der Reichthum die grössten Gefahren für die Sittlichkeit in sich berge; denn er erzeugt nur allzuleicht den schlimmen Uebermuth, der sich über die Schranken des Gesetzes hinwegsetzt: Koros und Hybris sind seine heillosen Kinder.

Nicht minder zahlreich und mannigfaltig waren die Anregungen zu ethischer Prüfung, welche sich für den Griechen

an den Begriff des Adels knüpften. Historisch betrachtet war er eigentlich nichts anderes als ererbter Reichthum; denn diejenigen Stämme, welche sich bei den Wanderungen in den einzelnen Landschaften siegreich behauptet hatten, nahmen auch die Länder in Beschlag und bildeten den bevorzugten Adel. Spätere Denker unter den Griechen wie Aristoteles und Plutarch sehen darum mit Recht den Adel nicht sowohl in irgend welchen anderen Vorzügen eines Geschlechtes als vielmehr in seinem alten Reichthum. Aber wie man schon von den siegreichen Ahnherrn solch bevorzugter Sippe annehmen muss, dass sie durch Tüchtigkeit hervorragten, so konnte es auch im Verlaufe der späteren Zeit nicht ausbleiben, dass der begüterte Adel im ausschliesslichen Besitze der bürgerlichen Macht sich durch allerlei Vorzüge auszeichnete. Darum brachte es der Geschlechterstaat mit sich, dass man in Griechenland allgemein die Frage nach der Anlage und Befähigung für die Tugend mit der Abstammung in Beziehung setzte. Bei Pindar zum Beispiel besteht, wie Schmidt (I S. 14) bemerkt, eine der hervorstechendsten Seiten seiner Lebensanschauung in dem oft ausgesprochenen Glauben an den Vorzug der angeborenen und ererbten Tüchtigkeit vor der durch Erlernung angeeigneten. Ueberhaupt war dem Hellenen die Achtung vor dem Adel aus den Jahrhunderten der Geschlechterherrschaft in's Blut übergegangen, wofür das Streben, bei der entwickeltsten Demokratie mit peinlicher Sorgfalt alles zu vermeiden, was einem Bürger eine Art von Vorrang verleihen könnte, nur eine Bestätigung sein kann. So weit ging die Werthschätzung der guten Abkunft, dass der Ausdruck allgemeinster Werthschätzung *ἀγαθός* zugleich den Adligen bezeichnete; denn auch der sittliche Vorzug galt als eine Folge der Familienart. Umgekehrt wurden später Ausdrücke für edle Abstammung auf das moralische Gebiet übertragen und wurden gebraucht als Bezeichnungen für hochbedeutende Aeusserungen eines sittlich gestimmten Charakters: *εὐγενής*, *γενναῖος*. (Vgl. hierüber in Schmidt's I. Bd. das 4. Cap., an dessen gediegene Zusammenstellungen sich diese allgemeineren Betrachtungen vielfach anlehnen mussten.) Der Adel schien die Sittlichkeit in sich zu begreifen, gerade

so wie Jemandem im umgekehrten Falle durch die Bezeichnung „sklavisch" die freie Herrschaft über seinen Geist, die Fähigkeit zur Tugend aberkannt wurde. Diese Anschauungen sind auch der Grund dafür geworden, dass sich dem Griechen die Frage nach der Freiheit des Willens unter der eigenthümlichen Form darstellte, ob die Tugend angeboren oder erlernbar sei. Da zugleich mit dem Aufblühen des Bürgerthums die Aufklärung in Griechenland Platz griff, war man schliesslich, nachdem mannigfaltige Beantwortungen der Frage vorausgegangen waren, geneigt, die Tugend nicht als angeboren zu betrachten, zumal die Philosophie vermöge der Identificirung von Willen und Einsicht die Lehrbarkeit der Tugend entschieden behauptete. Aber der aristokratische Zug spinnt sich fort in dem Gegensatz von philosophisch Gebildeten gegenüber den nicht philosophisch Gebildeten, in der Unterscheidung von Edeln und gemeinen Leuten, von solchen, welche über Sorge und Arbeit des Lebens erhaben der philosophischen Contemplation sich widmen, die Veredlung ihres Geistes und Körpers betreiben konnten, und solchen, welche von der furchtbaren Nothwendigkeit gebändigt ihrem Erwerbe nachgingen. Alle hellenischen Philosophen, soweit sie sich nicht wie die Kyniker trotzig gegen die nationale Meinung auflehnen, zollen dieser Anschauung ihren Tribut, in ihr begegnen sich der ideale Platon und Aristoteles der Empiriker. Damit aber war für den Adel gewissermassen ein neues Princip gewonnen: die Erziehung, welche den Menschen in eine bessere Classe erhebt. War dieses Princip auch nicht so starr und undurchbrechbar wie die Geburt, so wird es doch mit grosser Strenge von den Gebildeten, namentlich von Platon, durchgeführt, und überdies mussten sich die beiden Principien in praxi fast immer decken, gerade so wie die Timokratie, welche an Stelle der Geburtsaristokratie trat, anfänglich auch mehr eine bloss principielle als thatsächliche Umwälzung auf dem Gebiete politischer Werthschätzung bedeutete.

Die sogenannten Weisen Griechenlands und die Dichter, als Vorläufer der Philosophen, befassten sich auch mit der Frage nach dem Werthe des Reichthums und des Adels

zuerst. Die häufigen Reflexionen über diese Güter, welche die Literatur uns noch aufweist, sind ein sprechendes Zeugniss, dass dem Griechen diese Fragen auf Schritt und Tritt sich aufdrängen mussten. Da wird denn bald eine Stimme laut, dass ein Adliger nimmer schlecht handeln noch reden könne, bald umgekehrt, dass ohne Tugend der Adel kein Vorzug sei, dass man den Gerechten adlig nennen müsse, dass adlige Abkunft ohne Anmuth im Rath und in der Rede nichts fromme, ja dass jeder Gute oder Gerechte oder Tapfere Anspruch habe auf den Namen Eugenes und sollte er von Sklaven oder gar von Aethiopen abstammen [1]). Späterhin als die Philosophie es unternahm, die Sittlichkeit aus einem obersten Grundsatz abzuleiten, konnte es nicht ausbleiben, dass sie auch zu diesen Gütern des Lebens Stellung nahm. Die Stifter philosophischer Schulen haben diese Fragen oft berührt, aber besonders ihre Schüler, die Philosophen zweiten und dritten Grades, hatten das Bedürfniss sich mit den populären Gütern von ihrem System aus abzufinden, um zugleich auch das von den Meistern in den Grundzügen gegebene System auszubauen [2]). So ist denn fast während des ganzen Verlaufs griechischer Philosophie die Frage nach dem Werthe des Adels discutirt worden und daneben dauerte nicht minder die Debatte fort über Erlernbarkeit oder Angeborensein der Tugend. Der klassische Vertreter des Aristokratismus aber ist für alle Zeiten der megarische Dichter Theognis gewesen. Er entstammte einer altadligen, landsässigen Familie, welche in Folge eines politischen Umsturzes ihre Besitzungen verlor. Dieses Schicksal mag dazu beigetragen haben, dass sich sein Adelsbewusstsein aufs Höchste steigerte: die Adligen galten ihm als die zum Guten Prädestinirten und umgekehrt sah er

1) Betreffs dieser Citate verweise ich der Einfachheit wegen auf die einschlägigen Kapitel in des Stobaeus Florileg., besonders auf das 86. und 87., wo ausser jenen Aussprüchen des Phokylides, Epicharm und Euripides viele andere ähnliche zu lesen sind.

2) Xenokrates *περὶ πλούτου;* (Hermodoros, Schüler des Platon *περὶ εὐγενείας*); Speusippos *περὶ πλούτου;* zwei Schriften aus peripatetischen Kreisen: *περὶ εὐγενείας* und *περὶ πλούτου;* der Stoiker Diogenes Babylonios *περὶ εὐγενείας;* der Epikuraeer Metrodoros *περὶ εὐγενείας;* Plutarch *κατὰ εὐγενείας* und *ὑπὲρ εὐγενείας.*

in den Unadligen die geborenen Schlechten. Aber er gerieth dadurch in einen eigenthümlichen Conflict der Anschauungen; denn er ist sich seines Adels bewusst, hat aber sein Vermögen verloren. Die ihn stürzten, waren reiche Emporkömmlinge. Darum sucht er sich bald vermöge einer Identificirung von εὐγενής und ἀγαθός in dem Gedanken an seinen unverlierbaren Adel zu trösten und sieht in dem Reichthum die Wurzel alles Uebels, indem er den bemerkenswerthen Gegensatz von Adel und Reichtum statuirt; bald aber jammert er wieder über die Armuth, die den Menschen wider seinen Willen zum Bösen zwingt, und macht somit unwillkürlich das Zugeständniss, dass zur vollendeten εὐγένεια auch Besitz gehöre. Dass das Werk eines solchen Mannes Jahrhunderte hindurch bei den Griechen Schulbuch war, ist höchst bezeichnend, und dass kein Mensch jemals daran Anstoss nahm, ist ein Beweis, wie sehr den Griechen aristokratische Anschauungen im Blute lagen und wie wenig ihre Demokratien als solche im strengen Sinne gelten können. Denn die Adligen, welche in diesen oft langwierigen Parteikämpfen nicht getödtet oder verbannt waren, hatten ihre Vorrechte in politischer Hinsicht verloren, aber die allgemeine Achtung vor dem Adel bestand dennoch fort, und die Verhältnisse brachten es mit sich, dass sich immer wieder eine bevorzugte und mächtige Klasse in den Staaten entwickelte, was uns auch die Unaufhörbarkeit der Parteikämpfe anzeigt.

Jener Umschwung war herbeigeführt worden durch das Aufblühen des Bürgerthums. Der Demos war durch Handel und Gewerbe zu Wohlstand und Selbstständigkeit gelangt, gepaart mit höherem Bewusstsein. Mit dieser Hebung des bürgerlichen Elementes fällt auch das Erwachen der ethischen Reflexion zusammen. Die Tugenden und Güter des Lebens wurden ihrem Umfang und Werthe nach betrachtet, zuerst aphoristisch von den Weisen und Dichtern, dann ordnungsmässig und systematisch von den Philosophen. Diese unternahmen es die Sittlichkeit aus der Vernunft abzuleiten und zu bestimmen, nicht mehr das empirische Streben, sondern der Wille im Dienste einer obersten sittlichen Idee oder richtiger diese selbst sollte wirksam sein. Demgemäss mussten

sie die sittlichen Begriffe mit einem Gehalte erfüllen, der von dem obersten Grundsatz bestimmt wurde und diesem angemessen war: es mussten somit auch alle Güter aus ihrer sittlichen Idee heraus von neuem construirt werden. Wie die oberste Idee verschieden war in den einzelnen Philosophemen, so musste auch der Inhalt der Tugenden und Güter ein anderer bei ihnen sein, oder die vorhandenen Güter mussten eine verschiedene Werthschätzung erfahren. Der Güterbegriff stellt die Sittlichkeit dar als verwirklicht, wie sie der Begriff der Pflicht als That und der der Tugend als wirksame Kraft darstellt. Es kommt daher hierorts darauf an zu beachten, welcher Art für den einzelnen Philosophen diejenigen Güter sind, welche sich als Verwirklichungen seiner Idee erweisen, ob unter ihnen die beiden empirischen Güter πλοῦτος und εὐγένεια sind, ob Concessionen an die nationalen Anschauungen gemacht sind oder welche Beurtheilung sie sonst erfahren haben. Denn wenn schon, wie Schleiermacher einmal sagt, solche Kleinigkeiten wie die Bestimmungen über Zulässigkeit eines Gastmahles den Geist einer Sittenlehre unterscheidend bezeichnen, so dürfte in den Anschauungen der griechischen Philosophenschule über jene zwei Güter, deren Bedeutung für das politische Leben anerkannt ist, vornehmlich sich das Unterschiedliche und Charakteristische verschiedener Systeme offenbaren.

Sokrates war der erste, welcher der gemeinen griechischen Sittlichkeit, deren Ziel im Nützlichen für Staat und Individuum bestand, ein Vernunftprincip entgegenstellte und danach nicht mehr das „Wohlbefinden", sondern das „Wohlverhalten" [1]) als das Erstrebenswerthe betrachtete. Er wandte seine neue inductorisch-definitorische Methode vorwiegend auf das Gebiet der Ethik an; denn auf das Sittliche abzielende Untersuchungen hatte er sich zur Lebensaufgabe gemacht. Leitende Idee war für ihn die Herrschaft der Vernunft, welche das Wesen der Tugend ausmacht. Diese sucht das Gute zu verwirklichen, welches vom Nützlichen nicht verschieden ist und darum auch Lust und zwar die höchste Lust gewährt.

1) Platon Euthyd. 281 B *οὐ μόνον ἄρα εὐτυχίαν, ἀλλὰ καὶ εὐπραγίαν κτλ.*

Da aber die Tugend nichts anderes ist als Vernünftigsein oder ein Wissen, so bedarf es dazu keiner äusseren Hülfsmittel und Unterstützung, sondern man hat sich vielmehr aller andern Bedürfnisse und Hülfsmittel zu entschlagen, um den Genuss der höchsten Lust nicht zu gefährden; denn sich an der Tugend genügen lassen und sonst möglichst wenig zu bedürfen macht uns der Gottheit am ähnlichsten. — Daraus ergibt sich ihm sofort die Werthlosigkeit des Reichthums. Zwar will er ihn nicht verächtlich von sich werfen und seine Bedürfnisslosigkeit ist frei von Rigorismus, so dass sie mehr als ein persönlicher Zug denn als unbedingte Consequenz seines sittlichen Grundsatzes erscheinen will, besonders wenn wir hören, dass er ihm sogar eine sittliche Seite abzugewinnen und ihn auf seine leitende Idee zu beziehen wusste durch die Empfehlung, den Reichthum wie einen zuverlässigen Freund für sittlich schöne Handlungen zu verwenden (Stob. Floril. 94, 33) —, aber als eine unerlässliche Vorbedingung für die Sittlichkeit und Glückseligkeit ist er ihm nie erschienen. In diesem Punkte auf die Volksmeinung berichtigend einzuwirken ist er dauernd bemüht gewesen und zwar oft auf recht drastische Art, wie die Erzählung bei Xenophon Oecon. XI beweist. Danach hatte er sich oft bekümmert, dass man seine Armuth zum Gegenstande des Spottes machte. Da sieht er einst, wie einem edeln Pferde des Nikias viele Leute voll Bewunderung nachlaufen. Er fragt den Pferdeknecht, ob sein Thier reich sei. Erstaunt starrt ihn dieser an: wieso denn ein Pferd reich sein könne? Dem Sokrates aber ist es ein Herzenstrost, daraus entnehmen zu können, dass man auch ohne Reichthum bewundert und gut sein könne. Auch darin findet er einen Trost über seine Armuth, dass sie vor vielen Lastern bewahrt; denn sie ist an sich schon eine „kleine Sinnesgesundheit" (*μικρὰ σωφροσύνη* Stob. Fl. 95, 18). Die Vernunft führte ihn auch in Betreff der Arbeit zu einer der Volksmeinung entgegengesetzten Ansicht; denn er verachtet sie nicht, empfiehlt sie dem Verarmten und schätzt das durch Arbeit gewonnene Gut (Xenoph. Comment. 2, 7. Stob. Fl. 94, 93.) Werthlos musste ihm aber auch der griechische Adel erscheinen. Denn zur Tugend bedurfte es nicht

der hohen Geburt, da sie ihm als lehrbar galt und nur der vernünftige Mensch — ἐπιστάμενος — ist zugleich auch der gute und tüchtige, der zu allem geschickt, zum Herrschen berufen ist und allein seine Pflichten kennt und darzustellen versteht. Darum ist er allein ehrenwerth. Wie wir die Speise nur nach der Zuträglichkeit prüfen, nicht nach dem Orte, wo sie gewachsen ist, so gilt uns der wackere Mann, der gute Freund nur wegen seines Charakters als solcher (Stob. 86, 23). Der Adel besteht daher nicht in der hohen Geburt, sondern in dem richtigen Verhältniss von Leib und Seele zu einander — εὐκρασία τῆς ψυχῆς τε καὶ σώματος — [1]). Demgemäss trug Sokrates auch kein Bedenken, häufig mit den Handwerkern zu verkehren, und in seinen Gesprächen zog er oft die gemeinen Berufsklassen als Beispiele heran, woran der aristokratische Sinn der Griechen Anstoss genommen hat.

Wir sehen also, wie Sokrates von seinem Princip aus zu einer wesentlich andern Werthbestimmung der beiden Güter gelangte, als sie in Griechenland gewöhnlich war. Freilich sind solche Fälle nicht eben zahlreich, in denen er den gangbaren Anschauungen entgegentrat. Denn die Vernunft, welche er an die Stelle der bisherigen Nützlichkeitsrücksichten, wodurch sich die Sittlichkeit regulirte, zu setzen hatte, war auch nur die griechische Vernunft. Ihre Urtheile sollten sich ja von denen, welche sophistische Subjectivität abgab, eben dadurch unterscheiden, dass nicht Einer, sondern viele Griechen sie abgaben. Daher konnte im Allgemeinen seine Sittlichkeit nichts anderes sein als die Nützlichkeitstheorie, angehaucht von vernunftgemässer Aufklärung. Seine höchste Idee construirt nicht die Sittlichkeit, sondern erscheint mehr als ein Correctiv, wodurch manche Tugend anders geleitet, manche Vorstellung geläutert und einige Güter anders bestimmt werden. Er ist daher auch vollkommen überzeugt, dass die tugendhafte Thätigkeit von der Erkenntniss geleitet zur Hedone

1) Stob. 86, 20. Es scheint nicht bedenklich, diese und andere Aussprüche des Sokrates bei Stobaeus anzuerkennen, wenn sie sich durch innere Gründe legitimiren. Vgl. Zeller IIa S. 62, 3.

führt und dass er sich im Einklang befindet mit der nationalen Sittlichkeit. Wenn sich auch mitunter seine Vernunft selbstständiger zeigt und er den Kampf gegen bestehende Meinungen aus paedagogischen Rücksichten eifriger geführt haben mag, so ist er doch gewisslich vor kynischer Einseitigkeit bewahrt geblieben. Aus demselben Gesichtspunkte erklärt es sich, dass der eine Sokrates zwei Schüler haben konnte wie Xenophon und Platon; denn was den Platon von Xenophon unterscheidet, was seine Philosophie zugleich als den Culminationspunkt des sokratischen Principes erscheinen lässt, das ist die höhere Selbstständigkeit seiner Vernunft, die rücksichtslos ihr Recht gegen die Wirklichkeit geltend macht, während in Xenophon dasselbe Vernunftprincip wieder herabsinkt fast auf das Niveau gemeinhellenischer Sittlichkeit.

Auf Xenophon hatte der Unterricht des Sokrates den Einfluss geübt, dass er sich von dem gewöhnlichen Griechen durch eine tiefere, bewusstere Moral und sittliche Sensibilität unterschied. Seine Anschauungen waren, wenn man aus seinen Schriften sein Lebensideal herausliest und sein Leben zugleich mit in Betracht zieht, die gewöhnlichen griechischen, aber er hatte gelernt an sie einen vernünftigen Massstab zu legen, so dass er von mancher Einseitigkeit althellenischer Anschauung curirt war. Das sokratische Vernunftprincip übersetzte er sich in's Praktische, „zu erkennen, was man zu thun hat und dafür zu sorgen, dass das auch ausgeführt wird", Oec. XI, war in kurzen Worten sein Grundsatz. Von diesem zeigt sich zunächst seine Werthschätzung des Adels beeinflusst. Er war gewiss zu sehr Hellene, um der edeln Geburt jede Anerkennung zu versagen, was er auch wiederholt durchblicken lässt, und den Werth der Abstammung durch Beobachtungen aus der Thierwelt, wie sie bei andern beliebt waren, besonders aus der Pferdezucht zu begründen, lag keinem näher als ihm, so dass sein Name über dem Fragment einer wahrscheinlich peripatetischen Schrift diesbezüglichen Inhalts bei Stob. Fl. 88, 14 hinreichend berechtigt erschien [1]). Aber dennoch konnte er nicht umhin, bestimmt

1) Vgl. des Verf. Dissert. „Quaestiones Xenophonteae" p. 33.

durch den Fundamentalsatz seines Lehrers, dass die Tugend lehrbar sei, das Princip der Abstammung zu verwerfen, und gewiss verlangte er nicht für die καλοκαγαθία den Adel. Die vernünftige Anlage und die Erziehung gelten ihm wie dem Platon als dasjenige, was einen Vorzug des einen Menschen gegen den andern begründet, und über diese handelt er darum in seiner Kyropaedie mit ziemlicher Ausführlichkeit. In dem Staate, den er hier romanhaft beschreibt, soll als das Höchste und Beste die überlegene Vernunft herrschen, repraesentirt durch den König Kyros, während bei Platon die ἄρχοντες die Träger der Vernunft sind. Xenophons aristokratisches Princip spitzt sich gewissermassen zu einer Monarchie zu, Platon bleibt bei der mehrköpfigen Aristokratie. Beide kennen keinen bessern Vergleich für ihre Herrscher als den mit dem Hirten, und Platon spricht es ausdrücklich und wiederholt (Rep. IV 445 D VII 540 D) aus, dass es keinen Unterschied ausmache, ob die leitende Vernunft im Staate sich durch eine oder mehrere Personen darstelle. Den Reichthum verwirft Xenophon nicht, aber er hält ihn doch nur insofern für ein Gut, als er Anwendung findet für vernunftgemässe Zwecke. Diese Idee leitete ihn, als er sein anmuthiges Schriftchen über den Haushalt oder über die Lehre von der Vermehrung des Reichthums abfasste, in welchem er den Ischomachos, den Mann im Vollbesitze der καλοκαγαθία, mit unverhohlener Sympathie schildert. Für einen solchen Mann ist es unerlässlich Vermögen zu besitzen, auf dass er allen Pflichten gegen die Götter gerecht werden, auf seine Gesundheit und Körperstärke bedacht sein, in der Stadt Ehren geniessen, seinen Freunden helfen, kurz sein ganzes Wesen zur vollsten Entfaltung bringen kann (Oec. XI). All diese Vortheile wiegen die Beschwerden der Verwaltung solchen Besitzes auf. Mit Recht meint Schmidt [1]), dass Xenophon eine gewisse Missbilligung durchblicken lässt bei der Erzählung von Pheraulas [2]), der seinen Reichthum wegen der beschwerdevollen Verwaltung an Sakas abtritt, und Sakas, der die Güter

1) A. a. O. Bd. II S. 379.
2) Kyrop. VIII, 3, 35—48.

zu verwalten und richtig zu verwerthen versteht, erscheint in vortheilhaftem Lichte; denn er zeigt sich als ein Mann von Thatkraft, der den Anforderungen des Lebens gewachsen ist, während Pheraulas darin ganz ähnlich dem Stande der Phylakes bei Platon den sichern Genuss gewährter Abgaben vorzieht. Welches ethische Verhalten Xenophon dem Reichthum gegenüber verlangt, spricht er aus an der Stelle, wo er dem Kyros Achtung vor dem Besitze, gepaart mit geschickter Herrschaft über denselben nachrühmt: wer viel zu erwerben versteht auf gerechtem Wege, um es auch wieder sittlich zu verwenden, den halte ich für den Glückseligsten [1]).

Es sind also praktische und treffliche Grundsätze, die er über den Reichthum ausspricht, welche sich am passendsten unter die griechische Bezeichnung ἐλευθεριότης zusammenfassen lassen, eine Tugend, welche später Aristoteles empirisch in sein System aufgenommen hat. Das Verhalten Xenophon's aber, den wir in allen Stücken und nicht am wenigsten in äusserlichen Fragen in voller Uebereinstimmung finden mit Sokrates, liefert uns einen nachträglichen Beweis, dass auch sein Lehrer vor kynischer Kurzsichtigkeit bewahrt geblieben ist. Im Allgemeinen sehen wir in Xenophon's Werthschätzung der Güter nur die nationale hellenische Auffassung, aber geläutert und modificirt durch sokratische Einsicht und Aufklärung. Der Aristokratismus ist nicht zu verkennen, aber er ist auf ein sittliches Moment basirt, und die Schätzung des Reichthums lässt er zu Rechte bestehen, aber sie ist einsichtig motivirt und beschränkt.

Ganz anders gestaltete sich das sokratische Princip unter den Händen des Antisthenes. Dieser erklärte die Tugend, deren Wesen in der Weisheit oder Einsicht besteht, für vollgenügend zur Glückseligkeit; sie ist das einzige Gut, dem als einziges Uebel die Schlechtigkeit gegenübersteht: alles was zwischen diesen beiden liegt ist gleichgültig. Besonders diejenigen Güter, welche gewöhnlich bei den Menschen als solche gelten, sind werthlos und verdienen Verachtung, sofern sie Werkzeuge der Lust sind, welche zu bekämpfen die Aufgabe

1) Ebendas. VIII, 2, 23.

der Tugend ist. Mit der Freiheit, Unabhängigkeit und Bedürfnisslosigkeit, welche durch den einzigen Besitz der Tugend erworben werden, ist vor Allem der Reichthum nicht verträglich. Er ist das gesuchteste Mittel der Lust und darum einer gänzlichen Verachtung preiszugeben. Schon deshalb ist er werthlos, weil der Reichthum ein unsicherer Besitz ist [1]), von Besitz überhaupt aber nur die Rede sein kann, sofern er in unserer Seele beruht: auf ihn ist Antisthenes (in Xenophons Symposion c. IV) stolz. Diogenes sieht in der *παιδεία* einen solchen Besitz, der auch den Armen reich macht [2]). Krates glaubte nur das zu besitzen, was er gelernt hatte [3]). Die Armuth hingegen ist ein Antrieb zur Philosophie: was diese nur anräth durch Worte, weiss jene thatsächlich zu erzwingen. Sie hat Keinen verführt, während die Habsucht die Wurzel alles Uebels ist [4]). Denn in einem reichen Staate und einem reichen Hause kann die Tugend nicht bestehen. Je mehr sich aber einer genügen lässt an dem, was er hat, um so gerechter wird er sein, weil er nicht nach fremder Habe trachtet, seinen Besitz Niemandem verhehlt, gern sein Gut mit den Freunden theilt und frei ist von dem Neide, der die Neidischen verzehrt, wie der Rost das Eisen. Nur der Kyniker ist der rechte Mann, der selbstständig und in sich ruhend dasteht, die Besitzenden sind hülflos und bedürfnissreich wie die neugeborenen Kinder. Diese Gleichgültigkeit gegen den Reichthum konnte um so eher in Verachtung übergehen, als auch die sonst häufig ausgesprochene Besorgniss vor seinem entsittlichenden Einflusse wirksam zu Hülfe kam: den Söhnen seiner Feinde wünscht Antisthenes Reichthum und Ueppigkeit; nachdem Krates seine Habe weggegeben hatte, bekränzte er sich, als habe er die Freiheit erlangt.

Aber auch der Adel fiel in gleicher Weise der Verachtung der Kyniker anheim. Denn wie kann denn hohe Geburt einen Vorzug ausmachen, wenn nur die Tugend im Stande ist, über die grosse Masse der Menschen zu erheben? Diese allein

1) *Κτῆσις οὐκ ἐμή* Mullach fragm. phil. gr. II Antisth. frag. 75.
2) Mullach II Diog. frag. 245.
3) Ebendas. Crat. frag. 5.
4) *Τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν* Diog. L. VI 50.

vermag Jeden zur Glückseligkeit zu führen, mag er nun von Adligen und Freien oder von Sklaven abstammen [1]). Vielmehr ist die Sklaverei ebenso unsittlich, wie es thöricht ist auf den Adel Werth zu legen. Am weitesten geht in der Geringschätzung Diogenes, der Adel und Ansehen und alles derartige verspottete, mit Namen wie „schöne Hüllen der Schlechtigkeit" belegte und nur Denjenigen Ansprüche auf den Namen adlig zugestand, welche Reichthum, Ruhm, Lust, ja das Leben verachten und erhaben sind über Armuth, Schande, Mühsal und Tod.

Nur negativ also wissen die Kyniker die Tugend zu bestimmen und nur das vernünftige Element berücksichtigen sie an ihr, während die Lust, auch die sittliche Lust von ihr ausgeschlossen und zu einem Gegenpol der Tugend gemacht wird. Darum entbehrt diese auch des Inhalts, und darum haben die Kyniker keine Güter. Sowohl die unmittelbaren Güter wie Staat, Familie, Freundschaft, wie die mittelbaren, Reichthum und Ehre, kennt der Kyniker nicht als solche, er verwirft sie vielmehr alle in gleicher Weise als Werke, an denen die Lust Antheil hat. Schroff und rücksichtslos tritt er der nationalen hellenischen Auffassung entgegen und — darin kühner und ehrlicher als Aristipp — schreckt er vor keiner Consequenz zurück, wozu ihn der Meinung nach sein Prinzip zwingt. Wir müssen annehmen, dass Sokrates gar oft die Bedürfnisslosigkeit rühmend und in seiner Lebensweise ausübend zu ähnlichen Schlüssen gekommen ist wie seine kynischen Nachfolger, und es spricht deutlich aus der Art wie Antisthenes bei Xenophon (Symp. IV, 35 ff.) redet, dass er sich im innigsten Einverständniss mit seinem Freunde und Meister weiss, aber wir sind, wie schon oben angedeutet wurde, nicht berechtigt zu der Annahme, dass Sokrates so kurzsichtig gewesen wäre, durch die Bedürfnisslosigkeit das Ideal der Menschheit verwirklicht zu glauben, dass er den Menschen so ganz auf sich gestellt wissen wollte, losgelöst von jedem Verband mit seines Gleichen, durch den allein die

1) *ὑπεδείκνυε τοὺς αὐτοὺς εὐγενεῖς τοὺς καὶ ἐναρέτους κτλ.* Diog. L. VI, 10—11.

Realisirung jedweden Humanitätsideals gedacht werden kann. Es war jene kynische Art bei Sokrates weniger der Ausfluss eines Dogmas als vielmehr ein mehr Zufälliges seiner Lebensweise, worin er überdies einem Diogenes von Sinope so wenig Genüge that, dass ihm dieser noch Ueppigkeit vorzuwerfen hatte [1]). Wenn es galt alte Vorurtheile zu bekämpfen, so hat Sokrates seine Bedürfnisslosigkeit gewiss in ein helles Licht gestellt, aber obschon er es nicht ausgesprochen hat, so lag es ihm doch im Gefühl, dass die Geselligkeit als die Frucht sittlicher Thätigkeit zu betrachten ist. Und annähernd wenigstens liegt auch der Ironie des Kallias in Xenophons Gastmahl IV, 45 dieser Gedanke zu Grunde, mit der er die Armuth des Antisthenes, auf welche dieser so stolz ist, für beneidenswerth erklärt: denn dabei sei er doch wohl vor Anforderungen sicher, die der Staat oder ein Freund an ihn stellen könne. Ja die Kyniker sehen sich von selbst zu der Inconsequenz in ihrer Lustlehre genöthigt, dass sie nachträglich wenigstens die Lust, welche der Arbeit entspringt, für zulässig und sittlich erklären. Bei all dem trotzigen Stolz und der Selbstgenügsamkeit der Kyniker, in denen man gleichfalls namentlich im Hinblick auf die Art, wie sie den Weisen über all die andern Thoren stellen, wieder ein Zugeständniss an den nationalen Aristokratismus sehen möchte [2]), verräth sich doch das Unvermögen in ihrem Denken, die störrische Bornirtheit nur zu leicht, die auch schon an Plato und Aristoteles ihren Tadler gefunden hat.

Dennoch kann weder die kynische noch auch kyrenaische Philosophie von der sokratischen Lehre vollkommen abgeleugnet werden. Allerdings wird zwischen diesen beiden Schulen insofern ein Unterschied gleich von vornherein begründet, als die Kyniker das echte sokratische Vernunftprinzip in all seiner Reinheit ihrem System zu Grunde legten, aber im Verlauf ihrer Philosophie in Folge ihrer Einseitigkeit sich nicht veranlasst sahen, die Consequenzen ihres zu eng gefassten Prinzips durch richtige Einsicht in die Natur des

1) Mullach II Diog. frag. 263.

2) Vgl. die wiederholte Anwendung der Ausdrücke γενναῖος, εὐγενής für kynisches Gebahren Mullach II. Diog. frag. 250. 262. 268.

Menschen und des Sittlichen zu corrigiren, wie dies Sokrates allerdings that. Um nämlich die Forderungen vernunftgemässer Sittlichkeit und ihre Erfüllung besonders eindringlich zu empfehlen, wies er auf die Lust hin, welche dem sittlichen Verhalten entspringe; denn der Zweifel an der Einheit von Tugend und Lust oder Glück lag ihm fern. Es war daher nahe gelegt, dass ein Mann wie Aristipp, gebürtig aus einer Stadt voll Wohlleben und Ueppigkeit, von Charakter überaus empfänglich für die Freuden des Lebens und durch sophistische Unterweisung moralischen Bedenklichkeiten entrückt, dieses Element der sokratischen Philosophie aufgriff und zur leitenden Idee in seiner Weltanschauung machte. Da es aber ein mehr nebensächliches und nachträgliches in der Philosophie des Sokrates ist, so konnte es nicht ausbleiben, dass die darauf gegründete aristippische Lehre sich am meisten dem eigentlichen Geiste der sokratischen Philosophie entfremdet hat. Aristipp schätzte durchdrungen von protagoreischer Skepsis in Rücksicht auf unsere Erkenntniss der Dinge die physikalische und logische Wissenschaft sehr gering und beschränkte die Sicherheit, die es für ein menschliches Individuum gebe, auf die sinnliche Empfindung. Diese lehrt uns vor Allem Lust und Unlust unterscheiden. Die Lust ist von Allen gesucht und darum das höchste Gut, das Sittliche. Alles andere aber hat sittlichen Werth und ist begehrenswerth nur insofern es dem Genusse der Lust, welche nur auf die Gegenwart gerichtet, sich der Sorge um Vergangenheit und Zukunft entschlägt und in einer sanften Bewegung besteht, als Mittel dient. Durch solche Beziehung aller Thätigkeit auf die Lust des Individuum als sittlichen Grundsatz, wäre der bisherige Unterschied von Gut und Böse, selbst der roheste Gegensatz von Gesetzmässig und Ungesetzlich aufgehoben worden, wenn nicht Aristipp durch Hinzunahme der Klugheit — φρόνησις — einen Einklang mit der empirischen Sittlichkeit hergestellt hätte. Unter den Gütern dieser muss der Adel und der Reichthum für den aristippischen Standpunkt einen hohen Werth haben. Ein sittliches Gut von selbstständigem Werth ist der Reichthum allerdings nicht [1]),

1) Diog. L. II 92.

denn um ihrer selbst willen sind nur die einzelnen Verwirklichungen der höchsten Idee, die verschiedenen Arten der Lust begehrenswerth, aber der Reichthum ist das fügsamste Mittel, um die augenblickliche Lust zu erzeugen — ποιητικὸς ἡδονῆς —. Ja in Anbetracht dieses Zweckes gibt es gar kein Maass für den wünschenswerthen Besitz: es ist um den Reichthum ganz anders bestellt als um die Schuhe, die man nicht brauchen kann, wenn sie zu gross sind [1]), er ist, wie Bion sich ausdrückt, der nervus rerum — νεῦρα πραγμάτων —. Nicht minder schafft der Adel mancherlei Arten der Lust: er verleiht Ansehen und Macht, die Menschen zu beherrschen und zu gebrauchen ist aber eine Kunst, die zu besitzen dem Aristipp höchster Stolz ist und für die Bion ausdrücklich vornehme und unabhängige Lebensstellung verlangt, damit sie sich in einer unerschrockenen und freimüthigen Parrhesia äussern könne [2]). Dazu stimmt sehr gut die Geschichte bei Plutarch [3]), dass derselbe Bion dem Dichter Theognis das Recht zu belehren und zu bestrafen absprach wegen dessen Armuth, die ja nach des Dichters eigenem Ausspruch die Zunge fesselt.

Während Epicurs Sittlichkeit unter Voraussetzung des natürlichen Triebes beschränkend auftritt und nur auswählt, um das höchste Ziel, die Freiheit von Schmerz zu erstreben, tritt das aristippische Lustprinzip werkthätig und erzeugend auf, so dass die Mittel wie Reichthum, Macht und Ansehen nie zu gross sein können. Diese Consequenz ergiebt sich unmittelbar aus der Natur der höchsten Idee. Denn wenn diese auch möglichst vollkommen realisirt gedacht wird, so erhebt sich doch sofort, weil sie ja den Charakter eines Aggregates hat, wieder der Verdacht, ob nicht dennoch eine Steigerung der Vollendung auf diese oder jene Art möglich sei. Diese Eigenthümlichkeit überträgt sich auch auf die mittelbaren Güter wie vor allem Reichthum und Macht. Der Kyniker hat kein Gut, weil er das Moment der Lust von seiner Sittlichkeit ausschliesst, für den Kyrenaiker kann jedes Ver-

1) Stob. Flor. 94, 32.
2) Mullach II Bionis frg. 38.
3) De audiend. poet. c. 4.

hältniss, jeder Besitz ein Gut werden, weil er das Lustmoment in seiner Ausschliesslichkeit zum Prinzip erhoben hat. Wenn Aristipp nicht überall dem Tugend- und Güterbegriff den Inhalt gegeben hat, der aus seiner Idee folgt, so mag immerhin eine gewisse „unwissenschaftliche Scham“ [1]) ihn abgehalten haben, durch seine eudämonistische Sittlichkeit in all zu schroffen Widerspruch zu treten mit den nationalen Anschauungen, zumeist aber war es gewiss Aristipps persönliches Geschick und seine Weltklugheit, denen es gelang, die Consequenzen des Lustprinzips mit den Anforderungen griechischer Sittlichkeit auszusöhnen. Aber im Verlaufe der kyrenaischen Philosophie trat die praktische Unmöglichkeit der Lustlehre deutlich hervor und nöthigte seine Nachfolger zu tiefgreifenden Umgestaltungen, durch die auch die Werthschätzung unserer beiden Güter nicht unbeeinflusst bleiben konnte. Hegesias nämlich ging zwar auch von der Lust aus und dem Schmerz. Der Genuss der Lust gilt ihm als das Wesen der Glückseligkeit, aber in Anbetracht der menschlichen Schwäche, der Widrigkeit des Geschickes werde sie illusorisch und könne nur in der Gleichgültigkeit gegen Lust und Schmerz gesucht werden. Sofort fällt auch der Werth der Güter: Reichthum und Adel, die für Aristipp einen so unverhältnissmässig hohen Werth hatten, werden ausdrücklich für werthlos erklärt. Damit war der Cirkel vollendet, das kyrenaische Lustprinzip hatte bankerott gemacht, es blieb nur die φρόνησις, die wichtigste sokratische Tugend.

In dieser philosophischen Entwickelung der einseitigen Sokratiker liegt ein Fingerzeig, dass eine befriedigende Weiterentwickelung und Förderung des ethischen Problems nur durch eine gleichmässige Berücksichtigung der verschiedenen Momente, welche die Lehre des Sokrates in sich barg, zu erwarten war. Der volle Besitz sokratischer Gedanken ging auf Platon über, der sie im Geiste des Lehrers zu dem Ziele führte, welches ihn sein Genie darin angedeutet finden liess. Er stellt als Ziel für das Leben des Menschen auf [2]), dass er mit Hintansetzung von allem andern Wissen

1) Schleiermacher, Kritik aller bish. Sittenl. S. 216.

2) Rep. X 618 C—E.

nach derjenigen Kenntniss trachtet, die ihn befähigt das sittliche und das schlechte Leben zu unterscheiden. Diese wird ihn auch sicher zum Guten hinführen und zu der Erkenntniss dessen, was wahrhaft frommt, was Schönheit mit Armuth oder Reichthum gepaart, welche Haltung der Seele das Gute oder das Schlechte hervorbringt, welchen Werth adlige Abkunft oder niedere Herkunft haben, das Leben als Privatmann oder als Staatsmann, Körperkraft oder Kraftlosigkeit, geistige Anlage oder Beschränktheit, kurz was von all derartigen Dingen zu halten ist, welche dem Menschen von Natur eigen sind oder erst erworben werden. Dann wird er hinschauend auf das Wesen der Seele das Rechte wählen, was ihm im Leben und dereinst im Tode nützen wird: *οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος*. Als jene Kenntniss aber, welche den Menschen so hoch erhebt, dass er seine Lebensaufgabe und alles was zu ihrer Lösung dienlich ist, zu erkennen vermag, gilt ihm das Schauen der Ideen und die Einsicht in das Wesen der menschlichen Seele. Die Ideen und unter ihnen obenan, der Sonne vergleichbar, die Idee des Guten, sind das eigentliche und wahre Sein, die Sinnenwelt dagegen ist ein trügerischer Schein, über den die Seele sich zu erheben bemüht sein muss; welcher Aufgabe sie nur dann gerecht werden kann, wenn von den drei Theilen der Seele — *λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* oder *φιλοχρήματον* oder *φιλοκερδές* — der erste mit der Idee verwandte und unsterbliche die Herrschaft führt über die beiden andern sterblichen Vermögen der Seele und über den Körper, in den diese auf eine gewisse Zeit eingekerkert ist. Diese Erkenntniss also gilt es zu verwerthen für die Lebensgestaltung des einzelnen Menschen sowie des ganzen Staates, in dem allein vollkommene Tugendentfaltung und Glückseligkeit möglich ist. Das höchste Gut aber ist danach die volle Realisirung jenes obersten Grundsatzes, welche vollzogen wird durch den Besitz der Ideenerkenntniss und die Vernichtung des Körperlichen. Das einzige Mittel zu dieser Realisirung ist die Tugend, die auf der richtigen Erkenntniss beruhende Kraft, das höchste Gut zu verwirklichen.

Mit diesem Satze, dass die Tugend vollgenügend sei zur Verwirklichung der obersten sittlichen Idee, zur Glückseligkeit, ist es dem Platon durchaus Ernst, so dass für die Lust eigentlich keine Stelle in seinem System bleibt. Dennoch stimmt er namentlich im Philebus den Kynikern nicht bei, welche in der Tugend allein das Gute und die Glückseligkeit in einer totalen Apathie finden, sondern er will auch die Lust nicht ganz verwerfen, er hält die nothwendigen oder reinen Arten, wodurch die Harmonie der Seelenvermögen nicht gestört wird, für gut. Die Tugend und Einsicht ist unendlich werthvoller als die Lust, da sie der Vernunft verwandt ist, aber die Lust mag Platon dennoch, obzwar sie mit der Materie verwandt ist, nicht missen, da er sich wie alle Griechen, die Glückseligkeit zum Ziele seiner Ethik setzt und er diesem Begriffe nicht den Zwang anthut, dass er ihn der Apathie gleichstellt. Indessen sind bei diesen Bestimmungen Platons die Unsicherheit nicht zu verkennen und die Bedenklichkeiten, unter denen er getrieben durch richtige Einsicht in die Natur des Menschen und tiefere Achtung vor dem Wirklichen und Natürlichen nachträglich noch der Lust solche Zugeständnisse macht. Eine Verbindung und Verquickung der Lust mit dem Vernunftmässigen an der Sittlichkeit weiss Platon nicht herzustellen, erst dem Aristoteles ist es gelungen, diesem Moment des Sittlichen eine richtigere und festere Stellung im System anzuweisen. Dass sie Platon überhaupt in Ansatz gebracht hat in seinem System hat ihn vor kynischen Consequenzen bewahrt, dass er aber noch unsicher über sie urtheilt und sie nur äusserlich und mehr aus der Erfahrung der Tugend zur Vervollständigung der Glückseligkeit zufügt, musste nothwendig Einfluss haben auf seine Werthschätzung der Güter.

Auch bei der Werthschätzung des Reichthums wird sich dieses offenbaren, wenn wir aus seinem System heraus die Frage beantworten: wie urtheilt Platon über den Reichthum und welchen Gebrauch macht er von ihm in seinem Staate. Der Reichthum kann nach Platon's Ansicht keine Werthschätzung beanspruchen, auch nicht einmal als ein mittelbares Gut vermag man ihn gelten zu lassen; denn er ist ausser

Stande, für die Hervorbringung der Sittlichkeit wirksam zu werden, und darf noch weniger als das Product einer sittlichen Thätigkeit betrachtet werden. Der Glückselige braucht nicht reich zu sein an Gold und Silber, sondern er bedarf nur der Tugend und Einsicht: diese sind der wahre Reichthum [1]). Vielmehr birgt der gewöhnliche Reichthum für die Sittlichkeit die grössten Gefahren in sich; denn jeden Besitz erstrebt der Mensch nur mit Rücksicht auf seinen Körper [2]): dem Körper aber und dem niedrigsten auf die Begierde gerichteten Seelenvermögen zu fröhnen kann nur die Folge haben, dass die Herrschaft der Vernunft also die Sittlichkeit überhaupt in Frage gestellt wird. Die meisten und schlimmsten Vergehungen der Menschen entstammen daher der Gewinnlust, welche selbst die Vorzüge eines Achilles zu verdunkeln vermag [3]). Darum werden die Handwerker und die Arbeiter — *βαναυσία καὶ χειροτεχνία* — überall mit Geringschätzung von Platon behandelt, da ja bei ihnen der edelste Theil der Seele von den Begierden geknechtet ist und ihr Trachten nach Geld und Gut dem Streben des Tugendhaften geradezu entgegengesetzt ist [4]). Ja Platon geht so weit zu behaupten, dass reine Tugend und grossen Reichthum zu vereinen ein Ding der Unmöglichkeit sei [5]), jedenfalls könne die Tugend nicht neben dem Streben nach Gütern bestehen, und der Erwerb eines Vermögens sei immer mit Ungerechtigkeit und Sünde verknüpft. Ueberdies begegnet es demjenigen, der sich ein Vermögen selbst erwarb nur zu oft, dass er in Folge einer Ueberschätzung des äusseren Gutes die freie Herrschaft über den Reichthum, den richtigen Massstab für die Beurtheilung seines Werthes verliert, gerade so wie ein Dichter gar oft sein eigenes Werk über die Gebühr hochschätzt [6]). Aber trotz dieser Verachtung des Reichthums hat Platon doch auch in der Bedürfnisslosigkeit und Armuth

1) Rep. VII 512 A.
2) Phaedon 66 C; Ges. VIII 831 C—D; IX 870 B.
3) Rep. III 391 C.
4) Rep. IX 590 C I 632 C.
5) Rep. VIII 550 E Ges. V 742 u. 743.
6) Rep. I 330 C vgl. Aristoteles Nik. Eth. δ 2 1120 b 13.

wie die Kyniker einen sittlichen Zustand nicht erkennen können. Er hält die Armuth fast in gleichem Grade für unheilvoll und gefährlich für die Tugend wie den Reichthum — sie verführt zur *ἀνελευθερία καὶ κακοεργία* — und er verlangt wiederholt, dass sie beide in gleicher Weise von einem Staate fernzuhalten seien [1]).

Nur wo er mehr im Einklang mit den nationalen Anschauungen den Reichthum beurtheilt, wie in dem die Republik einleitenden Gespräch des Sokrates mit Kephalos und in den Gesetzen fällt sein Urtheil weniger ungünstig aus, ja er gewinnt sogar eine Beziehung auf die Sittlichkeit, wenn er anerkennt, dass der Reichthum uns ermögliche, Jedermann gerecht zu werden und niemals auf Kosten eines Andern etwas zu erwerben, in welchem Bewusstsein namentlich für das Alter eine tröstliche Beruhigung liege. Diese hochgesteigerte Empfindlichkeit für Recht und Unrecht, die auch nicht im Kampf ums Dasein einen Nebenmenschen verkürzen mag, dürfen wir als eine allgemeine griechische dem Aristokratismus entsprungene Gesinnung bezeichnen, die auch Aristoteles theilt, wenn er denjenigen, der auf Erwerb ausgeht, einen Gewaltthätigen nennt [2]). In den Ges. III 696 A findet es Platon zulässig, dass ausser der Tugend und körperlichen Vorzügen auch der Reichthum für die bürgerliche Werthschätzung und Vertheilung der Ehren im Staate berücksichtigt wird. Nur darf er nicht, wie es bei Griechen und Nichtgriechen so oft geschieht, als das höchste der Güter gepriesen werden: er ist der Tüchtigkeit an Seele und Leib als drittes Gut dem Range nach unterzuordnen [3]). Immer sollen dem Reichthum gewisse Schranken gesetzt sein [4]), und bei der Verheirathung soll unter sonst gleichen Verhältnissen dem armen Mädchen der Vorzug gegeben werden [5]); denn ein übergrosses Vermögen ruft Streit und Zwietracht im privaten wie im öffentlichen Leben hervor, während Armuth

1) Rep. IV 421 D—E Ges. XI 919 B.
2) Nik. Eth. *α* 3 1096 a.
3) Ges. V 743 C.
4) Ges. V 729 A.
5) Ges. VI 773 C.

wieder eine knechtische Gesinnung erzeugt: darum kann nur ein mässiger Besitz frommen, der keine Schmeichler herbeilockt und dem Mangel zu steuern vermag.

Ueberblicken wir diese verschiedenen Aussprüche Platons über den Reichthum, so ist nicht zu verkennen, dass er ihn verachtet und nicht als Gut betrachtet wissen will überall da, wo er den reinsten Intentionen seiner auf die Anähnlichung an Gott gerichteten Ethik Folge leistet. Am liebsten sähe er den Menschen überhaupt losgelöst von jedem Besitz und er hat durch das Beispiel der Wächter in seinem Staate gezeigt, wie die widerstrebende Wirklichkeit mit dieser theoretischen Forderung zu vereinbaren sei. Dem ersten Stande seines Staates nämlich untersagt er jeden Besitz und Erwerb und macht nicht am wenigsten von der Erfüllung dieser Forderung die Fähigkeit abhängig, seiner Ethik zu genügen; der andern Classe gesteht er Reichthum zu, sieht sich aber ausser Stande, mit der dadurch bedingten Geistesrichtung eine seinen hohen Grundsätzen angemessene Erziehung zur Sittlichkeit zu vereinbaren: denn alle, die auf Erwerb ausgehen, sind ihm von vornherein generell verschieden — *φαῦλοί τε καὶ χειροτέχναι* — von denen die in freier geistiger Atmosphäre aufgewachsen sind — *οἱ ἐν ἐλευθέρῳ σχήματι τεθραμμένοι* —. Die Schwierigkeit einer totalen Verzichtleistung auf Besitz hebt er dadurch, dass er den ersten Stand anweist auf Abgaben, welche der andere Stand als der der *μισθόδοται καὶ τροφῆς* zu liefern hat. Dieselben sollen so bemessen sein, dass sie nur das nächste Bedürfniss zu befriedigen vermögen und die Wächter all der „unedeln“ [1]) Verlegenheiten und Sorgen überheben, welche mit der Verwaltung eines Hausstandes nothwendig verknüpft sind. Auf diese Weise erreicht Plato die Gottähnlichkeit für seine Wächter, aber nicht insofern sie der Güter entrathen können, sondern sofern sie dieselben durch Voraussetzung des dritten Standes besitzen.

Prüfen wir nun die Ansicht Platons über den Reichthum, so ergibt sich zunächst allerdings, dass die Verachtung desselben dem obersten Grundsatze seines Systems angemessen ist.

1) Rep. V 465 C.

Aber seine Ethik hat nicht einen ausschliesslich negativen Charakter, sie verlangt nicht durchaus die Flucht aus der Welt und dem Körperlichen, sie sucht mit der Erfahrung einen Einklang herzustellen. Darum muss sie auch dem Besitze einige Anerkennung zollen. Damit ist aber ein dauernder Conflikt zwischen der Sittlichkeit und dem Reichthum statuirt und es fehlt der Massstab für die Werthschätzung. So oft dieser Conflict dem Platon zum Bewusstsein kommt, ist er geneigt, ihn zu Ungunsten des Reichthums zu lösen. Dennoch kann Platon ihn nicht wie ein Kyniker, ja nicht einmal in dem Grade wie Sokrates entbehren, weil die Erfüllung seiner Ethik nicht gedacht werden kann ohne Besitz. Ein vollkommener Mensch nach platonischem Ideal, der allen Anforderungen der Erziehung, der jener allseitigen Ausbildung durch alle Zweige der Gymnastik, Musik und Mathematik gerecht werden soll, darf nicht durch Nahrungssorgen und Broderwerb behelligt werden. Die volle Sittlichkeit des Einzelnen hat den Reichthum zur Voraussetzung, gerade so wie der Stand der *φύλακες* und *ἄρχοντες* im Staate Platons nicht gedacht werden kann ohne den Nährstand. Wie die Gesundheit die Bedingung ist für die physische Brauchbarkeit, so der Besitz für die moralische Ausbildung, und mit demselben Recht wie er an den von einem langwierigen körperlichen Leiden Behafteten die ärztliche Kunst nicht verschwendet sehen möchte [1]), hätte er auch den Besitzlosen von der Sittlichkeit ausdrücklich ausschliessen können. Soweit hätte Platon ein ererbtes und mässiges Besitzthum, was die Gefahren des Reichthums, den Mangel und die Unsittlichkeit des Erwerbens zugleich ausschliesst, wenn er sich in Folge seiner sittlichen Idee ausser Stande sah, dieses aus dem System heraus als ein Gut zu entwickeln, wenigstens für eine Vorbedingung der Sittlichkeit erklären müssen, was er aber ganz unumwunden niemals gethan hat, sei es dass er als Grieche ein gewisses Besitzthum immer als selbstverständlich voraussetzte, sei es dass er seinem Idealismus dieses Zugeständniss nicht abzuringen vermochte. Erst seine Schüler

1) Rep. III 410 A.

Speusippos, Xenokrates und Krantor haben, wie wir hören, diese Consequenz anerkannt, ohne eine systematische Begründung der Werthschätzung der äussern Güter zu finden in dem Sinne, wie Aristoteles sie gesucht hat. Und das Befremden der Stoiker über den Satz, dass derjenige, welcher den obersten Grundsatz der platonischen Lehre erfüllt habe, doch noch nicht der Glückseligkeit theilhaftig sei, falls er des Reichthums ermangele, war nicht nur von ihrem eigenen Standpunkte aus, sondern auch in Ansehung des platonischen Grundgedankens gerechtfertigt. Wir sehen also in diesem Falle, wie Platon eine Lücke seines Systems oder richtiger eine Consequenz desselben, die der Wirklichkeit und der menschlichen Natur widerstreitet, mit gesundem Sinne aus der Erfahrung berichtigt; denn all die verschiedenen Momente der nationalen Meinung über den Reichthum: die Furcht vor den Gefahren, die er in sich birgt, der Schrecken vor der Armuth, die Unerlässlichkeit eines gewissen Besitzes zum menschlichen Glück, finden sich bei Platon wieder.

In Platons Werthschätzung des andern Gutes, des Adels, begegnet uns eine noch auffallendere Abweichung von dem Grundgedanken seines Systems. Die Seele des Menschen ist nach Platons mythischer Ausdrucksweise vom Weltbildner in demselben Gefäss bereitet, worin die Weltseele gemischt war. Sie ist zwar nicht Idee, aber als Vermittlerin zwischen der Ideenwelt und den Erscheinungen mit der Idee nahe verwandt, von der Materie aber specifisch verschieden. In Folge ihrer Vereinigung mit dem Körper bleibt sie leider nicht unbeeinflusst von körperlichen Schwächen, Begierden und Bedürfnissen und wird leichtlich gehemmt in der Entwickelung und Bewegung ihrer Kräfte, aber das Vorhandensein dieser Kräfte kann nicht vom Körper abhängig gedacht werden, da er ja ganz verschiedenen Stoffes ist. Während nun Sokrates bei den einzelnen Menschen gleiche seelische Fähigkeiten voraussetzt und nur Weckung und Ausbildung der Anlage für nöthig hält, um den Intellect und nach seiner Ansicht zugleich auch die Moral zu entwickeln, sehen wir darin Platon von seinem Lehrer weit abweichen. Er gibt nicht zu, dass alle menschlichen Seelen in gleicher Weise beanlagt sind, die

ihnen angemessene Aufgabe zu erfüllen, sondern einige sind bevorzugt durch höhere Empfänglichkeit für die reine Ideenerkenntniss, andern ist es versagt, zum wahren Wissen durchzudringen, weil sie ihre niedere Natur noch nicht überwältigt haben. Danach liesse sich vom platonischen Standpunkte aus allenfalls ein Adel des Geistes statuiren, aber der gewöhnliche Geburtsadel kann in dem System nicht die Stelle eines Gutes einnehmen. In diesem Sinne wird Theaetet c. XXIV 174 E über den Geburtsadel geurtheilt: es sei werthlos, wenn ein Edler sieben reiche Ahnen habe, da es ja Grossväter und Ahnen für einen Jeden unzählig viele gegeben habe und unter ihnen Menschen von jedem beliebigen Stande und Werthe. Und selbst ein Verzeichniss von fünfundzwanzig ehrwürdigen Ahnen bis zurück auf Herakles Amphitryons Sohn gebe keine Gewähr, dass nicht wiederum von Amphitryon aufwärts der fünfundzwanzigste Ahne ein ganz gewöhnlicher Mensch gewesen sei. Diesem Adel gegenüber, der sich auf Abstammung von guten oder reichen oder berühmten Ahnen gründet, hat Platon ausdrücklich, wie bei Diog. 2 III 88 und 89 berichtet wird, den eigenen Seelenadel — *ἐὰν αὐτός τις ᾖ γενάδας τὴν ψυχὴν καὶ μεγαλόψυχος* — als den besten und werthvollsten bezeichnet.

Indessen sprach die Erfahrung zu laut gegen den Satz, dass die Abstammung vollkommen gleichgültig sei und vermöge des in Griechenland allgemein herrschenden Aristokratismus stand die entgegengesetzte Meinung zu fest, als dass der vereinzelte Widerspruch der Kyniker sie hätte erschüttern können. Darum nimmt auch Platon keinen Anstand, sich zu der Ansicht zu bekennen, dass durch die Vorzüge der Eltern eine Präsumption gegeben sei für die Tüchtigkeit der Nachkommen. An mehreren Stellen hat er die Meinung unumwunden ausgesprochen und auch bereits durch den Hinweis auf die Thierwelt die peripatetische Begründung für die Werthschätzung des Adels vorausgenommen [1]). Desswegen verlangt er auch für seinen Idealstaat, dass die Kindererzeugung durch eine kluge Zuchtwahl von Seiten der Obrigkeit

1) Rep. IV 424 A und besonders Rep. V 459 A und B.

geleitet werde und gestützt auf — wie er selbst sagt — ungewöhnliche Beobachtungen tadelt er es [1]), dass beim Eingehen der Ehen aus Bequemlichkeit auf völlige Gleichheit des Temperamentes und der Anlage gesehen werde, während doch dadurch die vorhandenen Eigenschaften im Verlaufe mehrerer Generationen einseitig ins Extrem entwickelt werden, statt dass durch Vereinigung gegentheiliger Anlagen eine gesunde Mischung bezweckt werden sollte.

In dem Staate, welchen Platon entwirft, ist allerdings der Vorzug der einen Classe vor der andern nicht in der Abstammung begründet, sondern in der Qualification und Ausbildung zur Philosophie. Die Fähigkeit, das Ideal zu schauen hinter all den Einzelerscheinungen, an denen es zur Darstellung kommt, zeichnet die Classe der Wächter und Herrscher aus vor dem Plebejer, welcher nur Einzelerscheinungen sieht und diese für das reine Sein hält [2]). Die Herrscher haben die Aufgabe unter den Kindern des Staates diese zwei Arten, die Vollbürtigen — *γνήσιοι* — und Unechten — *νόθοι* — zu scheiden und der angemessenen Erziehung theilhaftig werden zu lassen, wobei ihn, wie aus Ges. V 735 B C zu ersehen ist, das Vorbild des Thierzüchters geleitet hat, der die unedeln Thiere — *ἀγεννῆ* — von den edeln — *γενναῖα* — ausscheidet. Wenn auch Platon bei dieser Auswahl das Prinzip der Abstammung in seiner Classenordnung ausdrücklich durchbricht durch die Forderung [3]), dass die Leiter des Staates die Tüchtigen auch aus dem Stande der Bauern und Handwerker auswählen, falls sie erkennen, dass ihnen — nach seiner mythischen Ausdrucksweise — Gold beigemischt ist, und dass sie umgekehrt midleidslos aus dem höheren Stande die Untüchtigen, denen nur Erz und Eisen beigemischt ist, dem dritten Stande zuweisen sollen, so ist dennoch auch für Platon in einem solchen Staate in Anbetracht der von ihm anerkannten Erfahrung, dass die Kinder ihren Eltern zu gleichen pflegen, der Geburtsadel mit einer geringen Modification statuirt. Denn höchst selten, so meint er, wird ein-

1) Politikos 310 A—E. Ges. VI 773 C.
2) Rep. V 476 ff.
3) Rep. III 415 A—C.

mal ein gut Beanlagter von einem andern Beruf ausgehend zur Philosophie gelangen [1]). Um so härter aber muss diese starre Aristokratie auf dem Einzelnen lasten, als er durch einen Machtspruch der Obrigkeit für einen der beiden Stände bestimmt wird und über seinen ursprünglichen Stand auch nicht vermöge einer Entwickelung zum Vollkommenen hinausgehen darf. Denn von dem Gedanken, dass durch die grösstmögliche Beschränkung auch die grösste Virtuosität erreicht werde, liess sich Platon dazu verleiten, in einem Uebergreifen über die berufsmässige Beschäftigung oder in einer Vereinigung mehrer den Untergang eines geordneten Staates und das Gegentheil der harmonischen Ordnung der Kräfte zu sehen [2]). Es wurzelt aber diese ganze Einrichtung zuletzt doch in dem deterministischen Glauben an einen ursprünglichen Unterschied unter den Menschen, der von der Abstammung nicht unabhängig ist. Der gemeine Mensch kann nicht anders als seinen Lüsten dienen, wogegen die Vernunftbegabten und philosophisch Gebildeten — *βέλτιστα μὲν φύντες, βέλτιστα δὲ παιδευθέντες* [3]) — wahrhaft frei sind. Diese haben das wahre Sein geschaut und hängen mit ganzer Seele an der höheren Welt, so dass sie wie die einst in der Höhle Angeschmiedeten seines berühmten Gleichnisses um keinen Preis zurückkehren möchten in die frühere Dunkelheit, wenn ihnen nicht die Pflicht geböte, von ihrer glanzvollen Höhe herabzusteigen als Berather zu denen, welche in Finsterniss ihr Leben verbringen. Das aber ist der Ausdruck des hochgespanntesten Aristokratismus.

Also auch das zweite Gut, den Adel, kann Platon aus seinem System heraus nicht als ein Gut construiren. Denn es ist nicht einzusehen, inwiefern die Beanlagung der Seele für die Sittlichkeit von der Abstammung abhängen soll, da in dem rein körperlichen Akt der Zeugung keine Beziehung auf die von dem Körper specifisch verschiedene Seele gefunden werden kann. Als ein Gut konnte Platon ausgehend

1) Rep. VI 496 B.
2) Rep. IV 434 A—C.
3) Rep. IV 431 C.

von seiner sittlichen Idee nur diejenigen Ausgestaltungen des menschlichen Lebens bestimmen, welche sich als Stadien in der fortschreitenden Verwirklichung der Gottähnlichkeit darstellen und der Herrschaft des Vernünftigen im Menschen dienlich ist. Indessen wo seine Lehre in Conflict geräth mit erfahrungsmässigen Thatsachen, ist er geneigt auf die Consequenzen seiner sittlichen Idee zu verzichten und sein System aus der Erfahrung zu ergänzen. Vermöge derselben Achtung vor dem Natürlichen, die ihn bestimmte von dem höchsten Gute die Lust nicht ganz auszuschliessen, bringt er auch die einzelnen Güter in seinem System zu Ehren. Darum verwirft er nicht den Reichthum, legt auch dem Adel Werth bei und reflectirt die aristokratischen Anschauungen des Griechenvolkes in den Institutionen seines Staates.

Bei alle dem neigte Platon seiner innersten philosophischen Ueberzeugung nach dem Satze zu, dass die höchste Tugend, die er *δικαιοσύνη* nennt, als einziges und werthvollstes Ziel für den Menschen erstrebenswerth sei. Diesen Satz zu erweisen ist der eigentliche Zweck seines Staates; denn mit einem Zweifel an diesem Satze wird die Untersuchung eröffnet und mit der tiefsten Ueberzeugung von der beseligenden Kraft der Gerechtigkeit, der Vernunftherrschaft, der Harmonie aller Seelenkräfte schliesst das grossartige Werk ab. Besonders im neunten Buche preist er die Gerechtigkeit als vollgenügend zum höchsten Glück, aber er preist sie so eifrig und kann diesem Streben kaum Genüge thun, so dass es fast den Anschein gewinnt, als wolle er eigene Zweifel und Gedanken überwinden, die sich noch dagegen erheben. Für den Griechen musste jedes sittliche Prinzip, um seine Richtigkeit zu bethätigen, auch zur Glückseligkeit führen. Es ahnte der griechische Geist in seiner schönen Heiterkeit noch nicht, dass eine Kluft bestehen könnte zwischen dem, was er für beseligend halte, und dem, was sittlich sei, sondern es war ihm eigenthümlich, den Werth einer Handlung nach der Annehmlichkeit des Erfolges zu bemessen, das richtige und verkehrte Thun mit seinen Folgen zu verknüpfen, Glück und Unglück auf moralische Ursachen zurückzuführen: daher erklärt es sich, dass die Sittenlehre im Alterthum allzeit als

letztes Ziel die Glückseligkeit aufgestellt hat, dass sie sich nicht beschied, die Sittlichkeit dem Menschen aufzuzeigen, sondern ihn zugleich glückselig sein lehren wollte. Diesem Bestreben zufolge, Sittlichkeit und Glück um jeden Preis in einen Nexus zu bringen, hat sich der Begriff der Glückseligkeit die mannigfaltigsten Wandlungen, die unnatürlichsten Verdrehungen gefallen lassen müssen. Platon wurde durch seinen gesunden Sinn, durch seine edle Idealität davor bewahrt, dem Begriffe Gewalt anzuthun. An vielen Stellen, wo seine Ethik das Bestreben zeigt, dem Naturgemässen zu nahe zu treten, den Menschen aus dem Zusammenhang mit andern Menschen, aus dem Staat, dem socialen Leben loszureissen, gibt er den streng philosophischen Standpunkt auf zu Gunsten der Erfahrung und bleibt mit den nationalen Anschauungen in Fühlung. Er ermöglichte dieses auf zwei Wegen, einmal indem er manche Güter stillschweigend als gegeben voraussetzt, andererseits indem er behauptet, die Gerechtigkeit müsse endlich auch durch Glück belohnt werden. Wenn auch der Gerechte in Armuth, Krankheit oder in einem andern scheinbaren Uebel lebt, es muss ihm Alles zum Guten ausschlagen, denn der Gott wird den nicht aufgeben, der durch Tugendübung ihm gleich zu werden strebt. Diese Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit setzt Platon aber nicht erst in ein jenseitiges Leben, wie Kant gethan hat, sondern er ist überzeugt, dass schon in diesem Leben der Gerechte, wenigstens im Alter zu hohem Ansehen, Glück und Wohlhabenheit gelangen wird [1]). Da demnach Platon die Gerechtigkeit in die Mitte und als die eigentliche Basis seines Systems setzt, aber dem Bedürfniss der antiken Welt Rechnung tragend Solidarität zwischen Sittlichkeit und Glück durch seine Dialectik zu erzwingen sucht und von aussen die Lust und die Güter an sein System heranträgt, so kann sich nur auf ihn des Aristoteles Ausdruck beziehen, dass „das Leben der Tugendhaften der Hedone nicht bedarf als eines äusseren Umhängsels, sondern die Lust in sich schliesst [2])",

1) Rep. X 613 A und besonders D.
2) Nik. Eth. α 9 1099 a 15.

und wir werden durch diese Kritik übergeführt zu der Untersuchung, in wie weit Aristoteles es besser verstanden hat, die Werthschätzung der äusseren Güter in seinem System zu begründen.

Nach Aristoteles' Lehre ist das höchste Ziel des menschlichen Lebens oder das höchste Gut die Glückseligkeit — *εὐδαιμονία* —, welche in einer tugendhaften Thätigkeit der Seele — *ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετήν* — besteht. Die Lust ist ein integrierender Bestandtheil derselben; denn als nothwendig verbunden mit der Vollendung jeder sittlichen Thätigkeit ist sie sofort durch die Glückseligkeit mitgesetzt und braucht nicht erst noch der Tugend wie ein äusserliches Umhängsel beigefügt zu werden. Zwar sind damit zwei Elemente der Glückseligkeit gegeben, aber doch kann nur das tugendhafte Handeln als Ziel menschlichen Strebens betrachtet werden, weil jede Art der Lust, welche anders als auf dem Wege des tugendhaften und naturgemässen Handelns gewonnen wird, von der Glückseligkeit ausgeschlossen ist: die Lust darf somit nur als ein hinzukommendes Ziel — *ἐπιγιγνόμενον τέλος* — gelten. Da nun das Wesen der Glückseligkeit ein Handeln ist, so kann sie nur erreicht werden, wenn das Handeln ungehindert vor sich gehen, allzeit realisirt werden kann. „Denn keine Thätigkeit darf als vollkommen gelten, wenn sie gehindert ist, die Glückseligkeit verlangt aber, dass die Thätigkeit vollkommen sei [1])". Darum genügt es nicht zum tugendhaften Handeln durch den Besitz der erforderlichen Eigenschaften befähigt zu sein, sondern es müssen für die fortwährende und allseitige Realisirung der Tugend und der Lust alle Werkzeuge und Hülfsmittel zu Gebote stehen, alle Sphären des Handelns eröffnet sein, d. h. die Glückseligkeit bedarf nicht minder der äussern und körperlichen Güter als der seelischen. Zwar sind jene keine Bestandtheile der Glückseligkeit — als solche können ja nur Handlungen gelten —, aber sie sind unentbehrliche Hülfsmittel. „Denn es ist unmöglich und nicht leicht, das Gute zu thun ohne jegliche Unterstützung." Vieles führt man gewissermassen

1) Ebendas. *η* 14 1153 b 16.

mittels Werkzeugen aus, durch Freunde, Reichthum und politische Macht; die Entbehrung solcher ist ein Flecken an der Glückseligkeit, wie z. B. der Mangel adeliger Abkunft, des Kindersegens, der Schönheit. Denn vollkommen glückselig ist derjenige nicht, der grundhässlich ist oder von niederem Herkommen oder verlassen und kinderlos [1])".

Diejenigen äusseren Güter, welche Aristoteles gewöhnlich im Sinne hat, und auch namhaft macht, wenn er für das tugendhafte Handeln eine Choregie in Anspruch nimmt, sind *πλοῦτος* und *εὐγένεια*, denen sich als höheres und gewissermassen als Verwirklichung dessen, was jene nur dynamisch enthalten, die Ehre und hohe Anerkennung im Staate — *τιμή* — anschliesst [2]). Wenn er an einer andern Stelle [3]) die Freunde als das höchste der äussern Güter bezeichnet, so ist dies daraus zu erklären, dass er hier den Menschen als Privatmann und Individuum betrachtet, während er ihn gewöhnlich als Mitglied einer bürgerlichen Gemeinschaft ansieht und seine Ethik vom Standpunkte der Politik aus construirt. Diese äusseren Güter haben einen Werth, weil sie für einzelne tugendhafte Handlungsweisen als Werkzeuge benutzt werden. Wie man eine Flöte werthhält, um des Kunstgenusses willen, so schätzen wir den Reichthum als brauchbares Hülfsmittel und angemessenen Wirkungskreis für verschiedene Tugenden [4]). Als Werkzeug aber darf er nicht eine ungemessene Grösse haben — *οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστι τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει* [5]) — er ist nach dem Bedürfniss zu bemessen. Der Werth aber des Reichthums liegt weniger im Besitz als im Gebrauch [6]), indem man ihn ausgibt und verwerthet, wogegen der Erwerb nicht ohne Gewaltthätigkeit und Benachtheiligung gegen den

---

1) Nik. Eth. *α* 9 1099 a 32.

2) Ebendas. *δ* 7 1123 b 20. *ἡ τιμὴ· μέγιστον γὰρ τοῦτο τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν.*

3) Ebendas. *ι* 9 1169 a 10.. *φίλοι .. ὃ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι.*

4) Ebendas. *α* 5 1097 a 26.

5) Polit. *α* 8 1256 b 30.

6) Rhet. *α* 5 1361 a 23.

Nebenmenschen möglich ist [1]). Nur der natürliche Erwerb, welcher durch Bearbeitung und Benutzung des ererbten Gutes die nothwendigen und nützlichen Bedürfnisse für das private und öffentliche Leben beschafft, kann gut geheissen werden, der künstliche Erwerb dagegen, welcher nur auf Kosten des Nebenmenschen Reichthümer erstrebt, vor allen Dingen die reinen Geldgeschäfte sind durchaus verwerflich. Ueberhaupt ist jeder Reichthum, welcher das Bedürfniss überschreitet, als ein Uebermass zu verdammen, und besonders ist der kürzlich erworbene geeignet, die Moral zu schädigen, und sollte es nur insofern geschehen, als derjenige, welcher das Vermögen selbst erwarb, dasselbe gar leicht überschätzt und zu sehr liebt, wie die Dichter ihre eigenen Werke und die Eltern ihre Kinder, so dass das Gut seinen sittlichen Werth, der nur im Verbrauche zu suchen ist, verloren hat [2]). Wenn die Reichen auf Grund dessen, dass sie einen grösseren Theil des Staatsvermögens besitzen, auch einen grösseren Antheil an der Leitung des Staates, eine politische Bevorzugung beanspruchen, so ist dieser Anspruch nicht schlechthin berechtigt, weil nur die Tugend einen unbedingten Vorzug verleiht, aber sofern ein richtiges Mass von Reichthum auch die Tugend und Brauchbarkeit des Menschen zu erhöhen vermag und der Staat für seine Verwaltung nicht allein tüchtige und gerechte, sondern auch wohlhabende und steuernzahlende Bürger braucht, sind die Reichen auch einer höheren Schätzung werth. Armuth hingegen wird in der Regel auch eine knechtische Gesinnung erzeugen, die Sittlichkeit untergraben und die Glückseligkeit einschränken [3]).

Nicht minder aber als ererbter Reichthum darf der Adel beanspruchen als ein Gut betrachtet zu werden, weil er das Hülfsmittel abgibt für die Ausübung gewisser politischer Tugenden. Immer betrachtet ja Aristoteles das tugendgemässe Handeln vom politischen Standpunkte aus und kann daher für die Glückseligkeit ein Gut nicht vermissen, welches nach

1) Nik. Eth. α 3 1096 a 5.
2) Nik. Eth. δ 2 1120 b 13; Rhet. β 16 1390 b 32 — 1391 b 4.
3) Polit. γ 12 ff.

hellenischen Begriffen eine so eminente politische Bedeutung hatte. Auch ist des Adligen Anspruch, im Staate eine bevorzugte Stellung einzunehmen, berechtigt; denn er wird — nach den aristotelischen Begriffen in der Physik — immer das Praejudiz grösserer Tüchtigkeit für sich haben. In der Natur nämlich herrscht eine immanente Zweckthätigkeit, vermöge deren ein jedes Wesen daraufhin arbeitet, seinen Zweck — εἶδος — zu erfüllen. Der schaffenden Natur ist bei der Hervorbringung eines jeden Wesens dieses Ziel bereits vorgesteckt und sie arbeitet darauf los, es zu erreichen. Darum werden im Allgemeinen die Nachkommen immer den Vorfahren gleichen, wenn auch Rückschläge nicht ausgeschlossen sind, weil die spröde Materie der Zweckerfüllung entgegenwirken kann. Ist nun von einem vorzüglichen Ahnherrn — ἀρχηγός — einem Geschlechte der Menschen ein gutes fortwirkendes Prinzip eingepflanzt, so macht die Angehörigkeit zu einem solchen Geschlechte auch einen Vorzug aus, weil die Kinder den Eltern zu gleichen pflegen; wo dieses nicht geschieht, ist ein verfehlter Zweck anzuerkennen. Wenn weiter von Aristoteles die Thiere als unvollkommene Versuche der Natur den Menschen zu schaffen betrachtet werden, so widerspricht das der angenommenen immanenten Zweckthätigkeit, weil dann der Zweck der Thiere ausserhalb gesucht wird, aber es legt den Vergleich mit der Anschauung Darwins, die doch von einem der teleologischen Naturbetrachtung des Aristoteles diamentral entgegengesetzten Standpunkt gleichfalls zu einer Art von Aristokratie gelangt, nur um so näher. Bei Darwin strebt gleichfalls die Natur zur Vervollkommnung und Verbesserung, aber der Rückschlag ist nicht eine Entfernung von ursprünglich Gesetztem, sondern eine rückläufige Annäherung an den Ausgangspunkt, wogegen der Fortschritt in der Entwickelung bedingt ist durch Verbesserung der ursprünglichen Anlage. Hier trägt das Bessere im Kampf mit den Verhältnissen den Sieg davon und hat ein Recht sich zu behaupten, weil es hervorragt über das Ursprüngliche, bei Aristoteles wird genau genommen ein Vorzug nicht errungen, sondern nur gewahrt. Der Adel ist also ein durch die Natur begründeter Vorzug gewisser Menschen

vor andern und gerade so wie der Mann sich vermöge einer Naturbestimmung vom Weibe unterscheidet als das vollkommenere Wesen, so steht der Adlige über dem Unadligen. Daran aber schliesst sich dem Aristoteles sofort auch der naturgemässe Unterschied zwischen Freigeborenen und Sklaven. Platon hatte die Sklaverei für berechtigt erklärt, ob er sie gleich nicht nach seinem System zu begründen vermochte [1]), Aristoteles findet die systematische Begründung dafür und sucht den Angriff der früheren Philosophen, den diese gegen die Sklaverei gemacht hatten, zu entkräften. Die Pflanzen unterscheiden sich von den Thieren und diese von den Menschen, weil bestimmte Seelenvermögen, welche das Wesen der jedesmal höheren Classe ausmachen, der niederen abgehen. Geradeso ist der Unterschied der Sklaven von den Freien in ihrer Natur begründet, denn es fehlt ihnen die vernünftige Ueberlegung, die freie Selbstbestimmung [2]).

Das ist die Meinung des Aristoteles über die beiden Güter. Welches sind aber nun diejenigen Tugenden, für welche sie das Werkzeug abgeben sollen? Der eigentliche Gebrauch des Reichthums besteht im Geben und die Tugend des Reichen ist Freigebigkeit. Der Freigebige aber wird, wenn anders seine Tugend echt ist, stets gern, zur rechten Zeit und an den rechten Mann zu geben wissen: er ist der liebenswertheste Mensch. Von den beiden Extremen, welche der Liberalität entgegengesetzt sind, Verschwendung — *ἀσωτία* — und Geiz — *ἀνελευθερία* —, steht jene der Tugend viel näher, denn sie hat mit ihr das eigentliche Wesen gemein. Wenn sich auch freilich oftmals andere Laster im Gefolge der Verschwendung einfinden, so wird sie doch auch ebenso oft durch ein reiferes Lebensalter und den Schwund des Vermögens aufgehoben; es spricht sich auch keine verwerfliche und unadlige Gesinnung darin aus und sie ist schliesslich heilbar, was vom Geiz keineswegs gilt. Dieser äussert sich in doppelter Richtung, einmal dass man nicht gibt wo man sollte, andererseits dass man da nimmt wo es nicht erlaubt ist: die schmähliche Gewinnsucht — *αἰσχροκέρδεια* —

1) Ges. VII 777 C.
2) Polit. *α* c. 2 ff.

verführt zu den allerschlimmsten Thaten und ist ein bei Weitem schlimmeres Uebel als die Verschwendung. (Nik. Eth. δ, 1—3).

Der Besitz des Reichthums ist die Bedingung für die Tugend der Freigebigkeit, es muss sich zu ihm aber noch εὐγένεια gesellen, wenn die Tugend der Grossherzigkeit, des noblen Auftretens — μεγαλοπρέπεια — ermöglicht werden soll. Diese Noblesse verlangt im Unterschied von der Freigebigkeit, mit der sie sonst vieles gemein hat, grosse Ausgaben für grosse Zwecke. Es gilt aus sittlichem Antriebe die Ehre und das Wohl des Staates zu fördern oder im Privatleben den Nahestehenden durch prächtige Feste bei angemessenen Gelegenheiten Annehmlichkeiten zu bereiten, immer in geziemender Weise gleichweit entfernt von Engherzigkeit und geschmackloser Uebertreibung. Um solchem Auftreten die Würde zu verleihen, dazu bedarf es nicht nur des Reichthums, sondern auch des Adels. (Nik. Eth. δ, c. 4—6).

Die μεγαλοψυχία endlich, die Seelengrösse, ist die Gesinnung dessen, der hohe Ehren für sich in Anspruch nimmt, deren er in der That vermöge der als nothwendig vorauszusetzenden καλοκαγαθία würdig ist. Er ist daher eigentlich nur für das höchste der äusseren Güter, die Ehre, bemüht, aber es bedarf dazu auch des Adels und des Reichthums, denn diese sind es, welche den Menschen geehrt machen. (Nik. Eth. δ, c. 7—9).

Aber es sind nicht nur diese drei Tugenden, welche Aristoteles im Anfange des vierten Buches ganz nach der Rangordnung der äusseren Güter aufeinander folgen lässt, für ihre Ausübung des Adels und des Reichthums benöthigt, sondern auch andere ethische Tugenden können sich nicht voll und ganz ohne sie bethätigen. Auch der Gerechte kann ihrer nicht entrathen, um die richtige Gegenleistung überall zu erfüllen, der Tapfere braucht Macht, um Tugendhaftes zu vollbringen und dem Sinnesgesunden darf die freie Bewegung nicht fehlen. Die dianoetische Tugend — θεωρητικὴ ἐνέργεια [1])

1) Nik. Eth. κ 8 1178 b 32 ff.

— soll darin einen Vorzug vor jenen haben, dass sie der äusseren Unterstützung weniger bedarf, und Aristoteles scheint zu glauben, dass die harte Consequenz, wonach der Sittlichkeit die Hülfsmittel so unentbehrlich sind, abschwächt, wenn er vornehmlich in diese theoretische Tugend die Glückseligkeit setzt, aber wenn sie auch den Reichthum nicht unmittelbar als eine Sphäre ihrer Thätigkeit verlangt, so hat sie doch auch den Besitz zur Voraussetzung. Denn ohne Wohlhabenheit und Freiheit von jeder Sorge und Arbeit kann die beschauliche Thätigkeit des Philosophen nach dem Vorbilde der Götter nicht gedacht werden: *οὔτε βάναυσον βίον οὔτε ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας· ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς τὴν ἀρετὴν ὑπεναντίος κτλ.* (Polit. η 9 1328 b 40). So dass also die Lehre des Aristoteles vollständig mit Platons sittlicher Anforderung übereinkommt, mit dem Unterschiede, dass Aristoteles jene Erfordernisse in seiner Sittlichkeit mit in Ansatz bringt, während Platon sie stillschweigend voraussetzt.

Das System des Aristoteles trug zu sehr den Charakter eines endgiltigen Abschlusses, der umsichtigen Verknüpfung aller ethischen Momente, welche von Sokrates her gegeben waren, als dass von seinen Schülern und Nachfolgern eine Weiterbildung wie seiner Philosophie überhaupt so seiner Güterlehre erwartet werden könnte. Aus der peripatetischen Schule sind zwei Schriften über unsere beiden Güter hervorgegangen, eine über den Reichthum, die andere über den Adel [1]). Die erstere ist vollständig verloren, während aus der zweiten nicht unbeträchtliche Stücke von Stobaeus in seiner inhaltreichen Blumenlese aus der griechischen Literatur erhalten sind. Schon der Inhalt dieser Bruchstücke lässt es als bedenklich erscheinen, die Schrift dem Aristoteles, unter dessen Namen sie geht, zuzuschreiben, aber der Gedanke an die Urheberschaft des Meisters wird vollends durch den Umstand unmöglich gemacht, dass nach andern Zeugnissen aus dem Alterthum in sie die Erzählung von einer zweiten Hei-

1) Vgl. Val. Rose, Aristot. pseudepigr. S. 96—101; Heitz, die verlorenen Schr. des Aristot. S. 147; J. Bernays, die Dialoge des Aristot. S. 141.

rath des Sokrates mit der Myrto, der Tochter des berühmten Aristides, eingewoben war, eine Erzählung, die so recht den Geschmack späterer anekdotenschmiedender Peripatetiker bekundet [1]). Der Adel, so lehrt der unbekannte Verfasser, kann nicht in der Eigenschaft einer Person bestehen, weil ja Einer, der selbst gut ist, und Einer, der selbst reich ist, doch immer den Vorzug verdient vor dem, dessen Vorfahren diese Güter besassen. Darum kann man von Adel nur reden mit Rücksicht auf das Geschlecht und muss ihn definiren als einen Vorzug des Geschlechtes: ἀρετὴ γένους. Diesen Vorzug findet der Peripatetiker in dem zwiefachen Besitz, entweder der Tugend oder des Reichthums, und somit sind adlig οἱ ἐκ πάλαι πλουσίων oder οἱ ἐκ πάλαι σπουδαίων. Es kann daher Jemand reich oder tugendhaft sein, ohne doch adlig genannt werden zu können. Dieser Name kommt ihm erst zu, wenn er einem Geschlechte entstammt, dem ein ἀρχηγός eine bestimmte Richtung, ein fortwirkendes Prinzip eingepflanzt hat. — All diese Gedanken und Bezeichnungen finden sich auch in des Aristoteles Politik: der Verfasser des besonderen Dialogs über diese Sachen scheint das Bedürfniss gehabt zu haben, sich im Zusammenhange Klarheit zu verschaffen über die Frage nach dem Werthe und dem Wesen des Adels, welche den Griechen zu mannigfaltigen Reflexionen Anlass gegeben hatte. Sie erklären sich daraus, dass der Name εὐγένεια zwei Momente, ein ethisches und ein politisches, die ererbte Tüchtigkeit und alte Macht oder Reichthum in sich schloss und sie lassen sich alle auf die drei Fragen zurückführen: Ist derjenige, der aus einem bedeutenden Geschlechte stammt, zugleich auch tüchtig? Soll der Arme vom Adel ausgeschlossen sein? Kommt der Adel überhaupt für die sittliche Beurtheilung in Betracht? Und diese Fragen sind es auch, welche jene populär gehaltene Schrift, so weit das aus den Bruchstücken hervorgeht, behandelt hat.

Von den bekannten Schülern des Aristoteles war es vor allen Theophrast, welcher die Bedeutung der äussern Güter neben der Tugend hervorhob. Besonders musste der Reich-

1) Vgl. Zeller II a S. 51, 2.

thum ihm, der ein von allen Sorgen und Anfechtungen freies, der Wissenschaft gewidmetes Leben um jeden Preis anstrebte, als ein nicht zu entbehrendes Gut erscheinen, wie er auch darum Werth auf die Wohlhabenheit legte, weil sie der Tugend der μεγαλοπρέπεια eine Sphäre eröffne; denn so werden wir doch die Ausdrücke bei Cicero off. II, 16, 56 magnificentia et apparatio popularium munerum verstehen dürfen [1]).

Es ist unverkennbar, dass Aristoteles wie bei dem Aufbau seines ganzen philosophischen Lehrgebäudes so vor Allem auch auf dem Gebiete der Ethik von dem Bestreben geleitet gewesen ist, die Schwächen der platonischen Lehre zu beseitigen, die Fälle, in denen Platon der nationalen Sittlichkeit wider die Intentionen seines Systems Zugeständnisse zu machen sich genöthigt sah oder gedrängt von seiner sittlichen Idee der Wirklichkeit den Krieg erklärte, diese Fälle durch eine umsichtigere Begründung des Systems wegzuschaffen. Mit der sokratischen Philosophie war der Gegensatz empirischer Sittlichkeit und der Moral, die sich aus der Vernunft ergibt, geboren. Durch Platon hatte er ausdrückliche Anerkennung und Durchführung erhalten, indem dieser erfüllt von dem vernunftgeborenen Ideal die Wirklichkeit aus den Augen verlor; die Kyniker hatten sich damit abzufinden gesucht, indem sie die Wirklichkeit schlechthin negirten, während die Kyrenaiker die Vernunft in den Dienst des empirischen Glücksideals stellten. Den Aristoteles sehen wir bestrebt mit heissem Bemühen den Dualismus von gegebenem Stoff und der Form, wie sie von der Vernunft postulirt wird, aufzuheben und auf dem Gebiete der Ethik die natürliche hellenische Sittlichkeit in vernünftige Ethik zu verklären. Und es ist nicht in Abrede zu stellen, dass er in diesem Bestreben der Hauptsache nach sehr glücklich gewesen ist. Denn er hat es verstanden, der Lust eine richtige Stelle in seiner Sittlichkeit zu geben, und diese Erkenntniss bezeichnet einen so fundamentalen Fortschritt auf dem Gebiete der Ethik, wie er in der platonischen

1) S. ausserdem die Vergleichung der Lebensweise in der Schule des Theophrast und Xenokrates mit der Bedürfnisslosigkeit der Anhänger des Krates, Mullach, Cratetis frag. 49.

Sittlichkeit vergeblich gesucht wird. Durch die Erkenntniss, dass die Lust ein Bestandtheil des Sittlichen ist, dass sie der tugendhaften und naturgemässen Handlung unmittelbar anhaftet, ohne dass sie selbst zum Zwecke gemacht werden kann, weil keine auf anderem Wege als durch naturgemässes Handeln erzeugte Lust sittlich zulässig ist, durch diese Erkenntniss hat er es sich ermöglicht, die nationale Sittlichkeit auszusöhnen mit den Forderungen der Vernunft und alles das, was einem edeldenkenden Griechen lieb und werth war, in sein System mit aufzunehmen. Aber diese Vereinigung ist zugleich auch die Achillesferse des aristotelischen Systems. Denn er stellte dem nationalen Bedürfniss Rechnung tragend die Glückseligkeit an die Spitze seiner Sittlichkeit, er sah in ihr den obersten sittlichen Begriff, in dem Tugend und Lust eng verquickt und verschmolzen bis zur Unauflöslichkeit nebeneinanderliegen, aber ihr zu Liebe verlangte er auch, dass die Tugend ein stetiges Handeln sei, dem kein Hinderniss entgegenstehe, dem kein Mittel fehle und keine Sphäre verschlossen sei. Denn nur so wurde die Lust dauernd und in jeder Art ermöglicht, die er doch für die Glückseligkeit so nöthig brauchte. Daher kann die Gesinnung, der gute Wille allein nicht genügen, wie er selbst Nik. Eth. ϰ 8 1178 a 30 ausspricht, denn der Wille ist ihm ethisch unberechenbar; und daher nimmt die aristotelische Ethik die ausgeprägte Richtung auf das Aeusserliche an. Ferner aber ist für den Werth des Handelns selbst gar kein Maassstab gegeben, nur aus der hellenischen Anschauung, aus der Meinung seines Volkes und seiner Zeit kann er den Inhalt für diesen Begriff empirisch entnehmen, indem er der Ansicht verfällt, der alle bisherige idealistische Ethik ihren Tribut gezollt hat, dass die Sittlichkeit seiner Zeit und seines Volkes die allgemeingültige sein müsse. Darum hat denn auch seine Ethik einen so vorwiegend politischen Charakter, weil nach der Hellenen Meinung alles werthvolle Handeln sich auf den Staat beziehen musste; und darum haben bei ihm die beiden politischen Güter Adel und Reichthum einen so hohen Werth. Zwar versucht Aristoteles Nik. Eth. ι 8 1169 a 18 ff. eine Regel über die Werthschätzung der Güter zu geben. Das Streben

nach einem äussern Gute muss sofort zurücktreten, wenn ein an Werth höheres ihm gegenüber steht. Der Mensch wird nach Gut, Geld und Ehre verlangen, aber er wird, sofern er sittlich ist, auch fähig sein, alle diese Güter gering zu achten, wenn es gilt dem Vaterlande oder den Freunden zu dienen. Mit einer Art von Selbstsucht soll er immer das höhere Gut für sich verlangen und das geringere um dieses preisgeben. Indessen in dieser Regel ist ein Massstab für die Bestimmung der Güter ihrem Werthe nach nicht enthalten, so wenig wie in der Empfehlung, auf das jeweilige Bedürfniss, auf die rechte Mitte zu achten: immer bleibt nur die Meinung seines Volkes in letzter Linie ausschlaggebend in dieser Frage nach dem Werthe der Handlungen. Sofern diese Meinung etwas Schwankendes ist, muss auch der Begriff der Glückseligkeit unsicher und unbestimmt sein, er ist wie die Lust der Kyrenaiker ein stets unabgeschlossenes Aggregat aus Handlungen, das bis ins Unendliche vermehrt gedacht werden kann. Von den Gütern als den Werkzeugen zur Verwirklichung des obersten Sittlichkeitsbegriffes gilt durchaus dasselbe, auch für sie weiss Aristoteles keine andere Grössenbestimmung zu geben als den Hinweis auf die Anschauungen, welche das griechische Volk hat von dem Schicklichen und Passenden. Durch die Unentbehrlichkeit aber der Güter für die Ausübung der Sittlichkeit wird diese unvermögend sich selbst zu verwirklichen. Die Glückseligkeit kann darum nicht *αὐτάρκης*, nicht vom Glück und vom Zufall unabhängig, nicht unverlierbar genannt werden. Vergeblich bemüht sich Aristoteles, diesen Verdacht abzuwehren, und es gelingt ihm nur scheinbar, indem er das eine Element der Tugend gegen das andere der Lust und des Glückes in den Vordergrund schiebt. Nur mit Hinblick auf die Tugend kann er behaupten: „der Glückselige wird nie unglücklich", das andere Moment seines höchsten Sittlichkeitsbegriffes nöthigt ihn sofort hinzuzusetzen: „wenn er auch nicht gerade glücklich zu preisen ist, falls das Unheil eines Priamos über ihn hereinbricht." (Nik. Eth. *α* 11 1101 a 6 ff.)

Aber obgleich Aristoteles durch die gewaltige Geistesthat seines Systems die beiden Elemente, die Tugend und

das Glück vermittels seines Glückseligkeitsbegriffes eine so enge Verbindung eingehen liess, immer wieder musste sich die Kluft zwischen diesen schwer zu vereinenden Elementen aufthun. Dem Griechen war diese Vereinigung ein innerstes Bedürfniss. Die Tugend stellte sich ihm dar als Schönheit und vermöge seines ausgebildeten Sinnes für das edle Mass in allen Dingen trug auch die Lust bei ihm das Gepräge der Schönheit: so begegneten sich diese beide Motive des Handelns, indem der Schönheitsbegriff den Coincidenzpunkt für beide abgab. Die Consequenz aber davon, dass die griechischen Sittenlehrer die Glückseligkeit an die Spitze ihres Systems stellten, musste nothwendig die sein, dass nur Wenige befähigt sind, das Ziel zu erreichen und dass unter den unentbehrlichen Hülfsmitteln neben der Tugend auch politisches Ansehen und Reichthum ihre Stelle finden. Die antike Ethik war nahe daran, dem Armen die Sittlichkeit abzusprechen, und dennoch hat diese Consequenz weder den Platon noch den Aristoteles einen Augenblick stutzig gemacht: so sehr war die aristokratische Lebensanschauung den Menschen der alten Welt in das Blut übergegangen. Als aber jener edle Sinn für das Mass, der wie ein Instinkt den Griechen geleitet hatte, mit der nationalen Tüchtigkeit und Lebenskraft überhaupt zu schwinden begann, da mussten auch jene beiden Elemente der Glückseligkeit wieder auseinander fallen. Noch einmal musste der schwere Kampf zwischen Sittlichkeit und Glück, Tugend und Lust durchgekämpft werden, bis das Christenthum die Menschen lehrte, dass sie alle vor Gott gleich seien, dass nicht allein der Reichthum ein Feind der Sittlichkeit werden könne, sondern dass auch der Arme vor Gott besonders angenehm sei, dass nicht die äussere Handlung, der selbstgerechte almosenspendende Pharisäer des Lohnes gewiss sei, sondern die innerliche Gesinnung, dass das Scherflein der armen Wittwe keinen geringeren Werth habe als die grossartige Leiturgia des reichen Adligen.

Bewusst und Unbewusst.

„Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf macht schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkele; die übrigen sind klar, und wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen, es sei des Denkens oder der Anschauung". Diese Worte Kant's (Anthropologie § 5) bezeichnen eine der wichtigsten Entdeckungen der modernen Philosophie, die letzten Endes auf Leibniz zurückzuführen ist. In seinem Streit einerseits mit dem exclusiven Dualismus, wie ihn Cartesius vertrat, und andererseits mit dem extremen Sensualismus eines Locke blieb die Constatirung und weitere systematische Verwendung dieser unbewussten psychischen Prozesse die einzige Rettung. Denn sonst war das Zugeständniss an die Argumentation des Empirikers unausweichlich, dass in der That, nach allen Aussagen einer gewissenhaften Erfahrung, die von Cartesius praetendirten angeborenen Ideen nicht mit gleich unfehlbarer Sicherheit im Geiste functionirten, sondern sich unter dem Eindruck äusserer und innerer Reize von höchst veränderlicher Intensität zeigten. Ueberhaupt konnte von keiner unantastbaren Superiorität des Geistes über die Materie, der psychischen über die sinnlichen Vorstellungen die Rede sein, sondern umgekehrt, die sog. äussere Welt erwies sich als Fundgrube für die Construction der inneren, mit einem Worte: Nihil est in intellectu, quod non prius

fuerit in sensu. Aber wohl gemerkt, mit dem bedeutsamen Zusatz: Nisi intellectus ipse. Dieser ist nicht etwa, wie Locke vermeinte, ein späteres, gleichsam selbstverständliches Product, das sich unter den milden Strahlen der Erfahrung auf der Seele als tabula rasa entwickelte, sondern es ist vielmehr der eigene Schöpfer seiner Existenz, indem er sich aus ursprünglich dürftigen und schwachen Anfängen zu immer grösserer Vollkommenheit entwickelt [1]). Dies ist das wichtige Gebiet der perceptions petites, mit dem Leibnitz eine neue ungeahndete Perspective für die philosophische Forschung eröffnete; wie auch in der Gegenwart diese Bedeutung sich ungeschwächt erhalten hat, dies zu erweisen soll die Aufgabe der folgenden Zeilen sein.

Zunächst wird es sich um die Stellung handeln, welche die moderne experimentelle Psychologie in der Frage eingenommen hat. Bekanntlich ist es vor Allen Herbart gewesen, der seinen mathematischen Combinationen über die wechselnden Beziehungen der Vorstellungen zu einander jenen Leibnizischen Gedanken einer allmäligen Entfaltung psychischer Kräfte aus einem dunkelen Chaos vermöge einer immanenten Tendenz zu Grunde legte. Dennoch blieb im Ganzen und Grossen dies System der Statik und Mechanik zu sehr innerhalb des Bannes der Speculation, und war zu wenig unterstützt durch experimentelle Untersuchungen über die verschiedenen Abstufungen in der Klarheit des Bewusstseins; hierzu kam die einseitige Fassung des Problems, das nur auf die Schwankungen der Vorstellungen in ihren Hemmungen und Strebungen bezogen wurde, ohne die mannigfaltige Welt der übrigen seelischen Prozesse mit gleicher Aufmerksamkeit zu behandeln. Grösser waren die Erfolge, welche die Psychophysik und unabhängig von ihr, wenn auch nicht ohne innere Beziehung die Psychiatrie, Anatomie und andere naturwissenschaftliche Disciplinen errangen. Besonders bedarf es hier des Hinweises auf die ausgedehnten Forschungen, die Fechner in Verbindung und auf Veranlassung namentlich von G. H. Weber auf diesem Felde unternommen hat.

1) Vergl. Kuno Fischer, Leibniz p. 317 ff.

Dadurch ist experimentell so viel unwiderleglich bewiesen, dass es einer gewissen Stärke bedarf, ehe eine Empfindung dem Bewusstsein merklich wird (die sog. Schwelle des Bewusstseins), und es lässt sich somit annähernd für die verschiedenen Sphären der Empfindungen ein leidlich sicheres Mass zwischen Reiz und dessen psychischem Correlat aufstellen. (Natürlich spielt bei diesem ganzen Vorgang die Aufmerksamkeit eine nicht unbedeutende Rolle.) Fechner lässt sich hierüber so aus: „Der Gegensatz einer Erhebung über die Schwelle und eines Versenkens unter die Schwelle mit dem Schwellenpunkt dazwischen ist dem Gebiet der Empfindungen nicht eigenthümlich. Das ganze geistige Leben des Menschen wechselt zwischen Schlaf und Wachen, d. i. einem unbewussten und bewussten Zustande, im Wachen können dann wieder einzelne Gebiete und in jedem Gebiete einzelne Phaenomene die Schwelle übersteigen oder darunter sinken . . . . Ueber das Alles hat der Begriff der psychophysischen Schwelle die wichtigste Bedeutung schon dadurch, dass er für den Begriff des Unbewusstseins überhaupt ein festes Fundament gibt. Die Psychologie kann von unbewussten Empfindungen, Vorstellungen, ja von Wirkungen unbewusster Empfindungen, Vorstellungen nicht abstrahiren. Aber wie kann wirken, was nicht ist; oder wodurch unterscheidet sich eine unbewusste Empfindung, Vorstellung von einer solchen, die wir gar nicht haben? Der Unterschied muss gemacht werden, aber wie ist er klar zu machen. Und wo ist seither eine Klarheit darüber zu finden? Ich betrachte es in der That als eine der schönsten Ergebnisse unserer Theorie, dass sie diese Klarheit gibt, indem sie die Empfindung, oder was es für ein Bewusstseinszustand sei, mit Etwas, woran sie hängt, nicht auf Grund von bestreitbaren Speculationen, sondern unbestreitbaren Erfahrungen in einer solchen functionellen Abhängigkeit fasst, dass dies Etwas fortbestehen kann, indem sie schweigt. Empfindungen, Vorstellungen haben freilich im Zustande des Unbewusstseins aufgehört, als wirkliche zu existiren, so fern man sie abstract von ihrer Unterlage fasst, aber es geht etwas in uns fort, die psychophysische Thätigkeit, deren Function sie sind, und woran die

Möglichkeit des Wiederhervortritts der Empfindung hängt, nach Massgabe als die Oscillation des Lebens oder besondere innere oder äussere Anlässe die Bewegung wieder über die Schwelle heben; und diese Bewegung kann auch in das Spiel der bewussten psychophysischen Bewegungen, welche zu anderen Bewusstseinsphaenomenen gehören, eingreifen und Abänderungen darin hervorrufen, deren Grund für uns im Unbewusstsein bleibt". (Elemente d. Psychophys. II, 437.) Zunächst werden diese gesetzlichen Erscheinungen in den gewöhnlichen Vorgängen des Schlaf- und Traumlebens verfolgt und hiermit bestätigt sich die Vermuthung, welche Leibniz Theophanes, den Vertreter seiner Ansichten gegenüber dem Locke'schen Philalethes aussprechen lässt, dass man niemals ohne irgend eine schwache Empfindung sei, wenn man schlafe und dass überhaupt in der Seele mancherlei vorgehe, ohne dass sie selbst sich dieser Prozesse bewusst werde (vgl. Neue Abhandl. üb. d. menschlichen Verstand II. Buch, I. Kapitel). Nun kann in einzelnen Fällen die Erinnerung an diese dunkelen Empfindungen völlig verschwinden, da diese selbst nicht in das Licht des Bewusstseins getreten sind. „Während des Schlafes schweigt das Bewusstsein; mit dem Moment des Erwachens ist es plötzlich da, doch nicht sofort in voller Stärke; nur allmälig ermuntert sich der Mensch; doch steigt die Helligkeit des Bewusstseins rasch bis zu einem Gipfel an, auf dem sie sich, nach der Weise der Maxima eine Zeit lang nahe unverändert erhält. Allmälig sinkt sie wieder und der Mensch schläft ein, wie er erwacht war. Vom Einschlafen an vertieft sich der Schlaf nach einem ähnlichen nur umgekehrten Gange, als erst das Bewusstsein im Aufsteigen über die Schwelle nahm, mehr und mehr, d. h. — und hierin liegt das Thatsächliche für den Ausdruck Vertiefung des Schlafes — es erfordert stärkere und immer stärkere Reize, den Schläfer zu wecken, bis nach erreichter grösster Tiefe das Bewusstsein sich wieder bis zur Schwelle hebt, um von da an in weiter steigende Werthe überzugehen". (Fechner, a. a. O. p. 440). So kommt unser Philosoph dazu über den „Nullwerth der psychischen Intensität", über das Einschlafen hinaus nach den beiden entgegengesetzten Seiten, Reihen von

specifisch verschiedenem Werth einzuführen; Alles was diesseits in dem Gebiet des stetig klarer werdenden Bewusstseins liegt, praedicirt er mit positiven, Alles was jenseits unterhalb dieser bestimmten Grenze sich befindet, mit negativen Werthzeichen. Auf diese Weise ergibt sich eine zusammenhängende Kette von sich wechselseitig ergänzenden Erscheinungen, die erst in ihrer totalen Zusammenfassung das psychische Leben begründen, während dieses sonst in zwei ungleichartige, causal sich nicht bedingende Hälften auseinanderfallen würde. Andererseits bedarf es nur flüchtiger Erwähnung, dass für alle diese Vorgänge die Stärke der Reize durch die Intensität der Aufmerksamkeit annähernd compensirt wird, so dass z. B. bei grosser Erschöpfung selbst kräftigere Eindrücke fast spurlos vorüberrauschen, während bei geschärfter Perception geringere Reize unverhältnissmässig gewürdigt werden. Ebenso ist natürlich die Integrität des psychophysischen Mechanismus wesentlich, indem bei starker Verletzung des Gehirns oder anhaltendem äusseren Druck spontan Bewusstlosigkeit eintritt. Aehnliche Beziehungen hat Fechner auf ethischem Gebiete zu erkennen geglaubt und sie zur Aufstellung einer psychophysischen Hypothese der Lust und Unlust benutzt: „Lust und Unlust knüpfen sich an psychophysische Thätigkeiten, welche erstens selbst stark genug sind, um die Schwelle zu übersteigen, mithin überhaupt Bewusstsein zu geben, was wir als quantitative Seite des Vorganges fassen, zweitens sich der vollen Stabilität über eine gewisse Grenze, die Lustschwelle, hinaus nähern oder über eine gewisse Grenze, die Unlustschwelle, hinaus davon entfernen, was wir als qualitative Seite zur quantitativen fassen, indess zwischen beiden Grenzen eine Breite besteht, wo weder Lust noch Unlust ins Bewusstsein tritt .... Psychophysische Zustände, in welchen die qualitative Schwelle der Lust überstiegen wird, heissen uns ... harmonische, solche, in welchen die der Unlust überstiegen wird, disharmonische, zwischen beiden fallende indifferente. Harmonische wie disharmonische Zustände können aber sowohl bewusst als unbewusst sein, je nach dem die quantitative Schwelle dabei überschritten wird oder

nicht. Und es kann also Lust wie Unlust überhaupt ebensowohl dadurch schwinden, dass die psychophysische Thätigkeit oder Bestimmung derselben, welche Lust oder Unlust mitzuführen vermag, unter die quantitative Schwelle sinkt, als dass sie unter die qualitative Schwelle sinkt und hängt die Stärke des aesthetischen Gefühles überhaupt zugleich und im zusammengesetzten Verhältnisse sowohl vom Uebersteigen der quantitativen wie der qualitativen Schwelle ab". (Die Tagesansicht p. 271). Da jedoch später uns der Begriff des Unbewussten in ethischer Hinsicht ausführlicher beschäftigen wird, so mögen vorstehende Andeutungen vorläufig genügen, und wir wenden uns wiederum den speziell psychophysischen Betrachtungen zu.

Wie die Psychologie, sofern sie ihren Ruhm nicht in dogmatischen Begriffskünsteleien und leeren speculativen Schematisirungen sucht, überall auf die Resultate der Erfahrung und im Besonderen der physiologischen Forschung zurückgreift, so ist es jetzt auch unsere Pflicht zu untersuchen, wie weit in dieser Disciplin der Begriff einer unbewussten Empfindung fruchtbar geworden ist. Schon Schopenhauer (Ueber die vierfache Wurzel etc. und Ueber das Sehen und die Farben) und unabhängig von ihm später Helmholtz (Physiol. Optik) haben die primitiven Gesichtswahrnehmungen, sofern sie zur Basis unserer Construction einer Aussenwelt dienen, zum nicht geringen Theil der Thätigkeit unbewusst wirksamer Funktionen zugeschrieben; für Schopenhauer besonders lag hierin der Beweis des immanent sich manifestirenden Causalitätsgesetzes (vgl. Zöllner, Ueber die Natur der Cometen p. 345 ff.). „Wenn wir Erregung in denjenigen Nervenapparaten gefühlt haben, deren peripherische Enden an der rechten Seite beider Netzhäute liegen, so haben wir in millionenfach wiederholten Erfahrungen unseres ganzen Lebens gefunden, dass ein leuchtender Gegenstand auch nach unserer linken Seite hin vor uns lag. Wir mussten die Hand nach links hin erheben, um das Licht zu verdecken oder das leuchtende Object zu ergreifen oder uns nach links hin bewegen, um uns ihm zu nähern. Wenn also in diesen Fällen kein eigentlicher bewusster Schluss vorliegt, so ist doch die

wesentliche und ursprüngliche Arbeit eines solchen vollzogen und das Resultat desselben erreicht, aber freilich nur durch die unbewussten Vorgänge der Association von Vorstellungen, die im dunklen Hintergrunde unseres Gedächtnisses vor sich geht, und deren Resultate sich auch daher unserem Bewusstsein aufdrängen, als gewonnen durch eine uns zwingende, gleichsam äussere Macht, über die unser Wille keine Gewalt hat. Es fehlt an diesen Inductionsschlüssen, die zur Bildung unserer Sinneswahrnehmungen führen, allerdings die reinigende und prüfende Arbeit des bewussten Denkens; dessen ungeachtet glaube ich sie doch ihrem eigentlichen Wesen nach als Schlüsse, unbewusst vollführte Inductionsschlüsse, bezeichnen zu dürfen". (Physiol. Opt. p. 448.) Dass sie dennoch nicht in das logische Schema bewusster Schlüsse eingereiht werden können, führt Helmholtz mit Recht auf ihren singulären, jeglicher abstracten Definition unfähigen Charakter zurück, da sie eben das erste und ursprüngliche Material für alle weiteren psychischen Prozesse liefern. Am auffallendsten zeigt sich das Bedürfniss zu einer Aufstellung einer derartigen Hyothese bekanntlich in der Erklärung der Eintrittsstelle des Sehnerven im Auge, die für Lichteindrücke unempfänglich ist und trotzdem nicht als Lücke empfunden wird. Auch Wundt hat sich auf einen ähnlichen Standpunkt gestellt, wenn er auch nicht die Gesichtswahrnehmungen wie Helmholtz in ihrer ursprünglichen Form aus dem Tastsinn ableitet, sondern aus einem System complexer Localzeichen, das aus einer Synthese der intensiv abgestuften Innervationsempfindungen mit qualitativen Verschiedenheiten der peripherischen Empfindung hervorgeht (vrgl. Grundzüge der physiol. Psych. II, 176 ff.). Gegen diese ganze Fassung des vorliegenden Problems hat in jüngster Zeit Hoppe eine wie uns scheint unzureichende Opposition erhoben, indem er überall für das ihm verhasste „Unbewusste" Ausdrücke wie: nicht beachtet, nicht gewusst, nicht bekannt einschiebt und das Sehen als „wissendes Erkennen im allgemeinsten Sinne" fasst. (Psychol. physiol. Optik Leipzig 1881 p. 362 ff.) Es würde zu weit führen, hier in extenso den ganzen Streit vorzutragen; es mögen einige allgemeine Bemerkungen genügen. Zunächst

scheinen uns die gewählten Bezeichnungen nur unwesentliche Schattirungen desselben Gedankens zu enthalten, der in diesen Vorgängen den Mangel eines bewussten, mit klarer Erkenntniss fungirenden Verfahrens erkennt. Die folgende generelle Schilderung, welche der genannte Autor von den Gesichtswahrnehmungen entwirft, wird, sofern man die Aufmerksamkeit auf die von uns unterstrichenen Stellen wendet, diese Meinung bestätigen: „Wissend und erkennend ist sie (die Geistesthätigkeit) in die Eindrücke vertieft und denkt nicht daran, dass sie erkennend an denselben arbeitet, ist auch nicht darauf bedacht, dass sie dieselben geflissentlich sich einpräge und nicht bloss den abschliessenden Erfolg, sondern auch den Vorgang selbst sich merke. . . . In versenkungsvollem Hinstarren gewinnt sie Wahrnehmungen, ohne ihre Erkenntnissarbeit dabei auch beachtet und unterschieden zu haben, ohne an die Bewegungen des Auges und deren Folgen nur zu denken, ohne zu beachten, dass und wie sie diese Bilder selbst richtet, dass sie wissend an dem Gesehenen den Blick in die Ferne und Nähe lenkt und selbst nicht diese ihre kleinen Handlungen dabei sich merkt. Sie steht dabei in einem betrübenden Zustande der Aufklärungsbedürftigkeit und merkt auch dies nicht einmal leicht. Ungekannt und ungewusst ist ihr Alles fast und doch ist sie wissend dabei anwesend" etc. (a. a. O. p. 366). Wenn hierin nicht scharf und rücksichtslos eine erhebliche und sogar recht beklagenswerthe Degradirung des bewussten oder des wissenden Erkennens concedirt ist, — die sich freilich unseres Erachtens seltsam mit der nebenhergehenden ungebrochenen Klarheit ein und desselben Wesens reimt — dann rathe ein Anderer! Sodann sind auch im Einzelnen die Argumentationen nicht genau; während einerseits die Geistesthätigkeit nur das Zugeleitete auffassen soll, so „dass das Nicht-Zugeleitete nicht für sie existirt, wenigstens nicht im Augenblicke des Wahrnehmens", soll andererseits doch jene in ihrem Leben den Raum nicht „mathematisch treu nachbilden", was sie doch offenbar, wenn sie ganz ehrlich verfahren wollte, thun müsste, d. h. sie müsste einen leeren Platz im Sehbilde lassen. Will man Alles von sog.

„Abprägungen" des äusseren Objectes im Geiste abhängig machen, so wäre es inconsequent, diesem todten, aber doch de facto bestehenden Spatium die Berechtigung zu versagen. Hoppe entschliesst sich denn auch dazu, um dieser Eventualität zu entgehen, eine psychische Verificirung des Vorganges eintreten zu lassen. „Was nicht zugeleitet ist, das fehlt allerdings im Sehfelde. Dieses ist aber immer dennoch eine geschlossene, geistige Zusammenfassung des erkannten Zugeleiteten, ohne Lücke für das Nichtzugeleitete und ohne Lücke für die nicht unempfänglichen Zwischenstellen der Netzhaut. Denn das in der Wirklichkeit lückenhaft und beschädigt Vorhandene, ferner das nur theilweise Sichtbare, die undeutlichen Zwischenräume und die Vertiefungen werden mit ihrer Beschaffenheit zugeleitet und daher wissend nach dem jedesmaligen Wissen ergänzt". (a. a. O. p. 105.) Wir stehen hier vor demselben wunderbaren Doppelspiel eines sich nicht beachtenden und kennenden Wissens, d. h. doch wohl eines minder bewussten Agens, das eben in Folge dieser mangelnden Centralisirung reflectorisch, instinctiv oder wie man sonst will, Etwas an und in sich vollzieht. In der That, wir vermögen den schwerwiegenden Unterschied der angestrebten Interpretation und der sonst allgemein acceptirten nicht recht einzusehen. Natürlich bedarf es deshalb nicht der Constituirung eines mystischen omnipotenten unbewussten Absoluten, wie es Hartmann sich ausgesonnen hat, eine Frage übrigens, der wir uns nachher noch zuzuwenden haben.

Doch nicht nur die Entstehung der primitiven Gesichtswahrnehmungen lässt die gewöhnliche Fassung des Bewusstseins als eines festen, mit angeborenen und entwickelten Anlagen versehenen Centralorgans des Lebens als unzulänglich erscheinen, sondern noch andere, weiter und tiefer in den psychophysischen Zusammenhang eingreifende Thatsachen bestätigen den unlösbaren Connex bewusster und unbewusster Phaenomene, die nicht mit einem Schnitt reinlich und zweifelsohne in zwei scharf gesonderte Gruppen getrennt werden können. Vor Allem sind es die Erfahrungen der Psychiatrie und Medicin, welche eine derartige Verwerthung nahe legen.

Häufig handelt es sich hier um die anscheinend gänzlich unvermittelte Wiederholung früherer Eindrücke, die als gewusste Vorstellungen schon längst aus dem Bereich spontaner Action entschwunden waren und sich trotzdem mit unverminderter Zähigkeit bis zu dem Augenblick gehalten hatten, wo sie durch irgend eine plötzliche Umwälzung des ganzen Nervensystems aus ihrem bisherigen Dunkel an das helle Tageslicht gefördert wurden. Unter den vielen lehrreichen Beispielen dieser Art, die Taine erzählt, will uns eins besonders bemerkenswerth erscheinen, das wir uns deshalb anzuführen gestatten. „Une fille fut saisie d'une fièvre dangereuse, et, dans le paroxysme de son délire, on observa qu'elle parlait une langue étrangère que, pendant un certain temps, personne ne comprit. Enfin on s'assura que c'était le Gallois, idiôme qu'elle ignorait entièrement lorsqu'elle tomba malade, et dont elle ne put dire une syllabe quand elle fut guérie. Pendant quelque temps, cette circonstance fuit inexplicable, jusqu'à ce que, sur enquête, on trouva qu'elle était née dans le pays de Galles, qu'elle avait parlé le langage de ce pays pendant son enfance, mais qu'elle l'avait entièrement oublié dans la suite". (de l'intelligence I p. 149.) Er schliesst daher aus derartigen Vorkommnissen, namentlich sofern ausserordentliche nervöse Reizmittel, wie Haschisch u. s. f. hinzutreten, wie folgt: „On ne peut donc pas assigner de limites à ces renaissances, et l'on est forcé d'accorder à toute sensation, si rapide, si peut importante, si éffacée qu'elle soit, une aptitude indéfinie à rénaître, sans mutilation ni perte, même à une distance énorme, comme une vibration de l'éther qui, partie du soleil, se transmet à travers des millions de lieues jusqu'à nos apparails d'optique, avec son spectre spécial et ses raies propres, la même au point de départ et au point d'arrivée, intacte et capable, par sa conservation exacte, de manifester à l'instrument qui la reçoit le foyer qui l'émet". (p. 151.) In ähnlicher Weise verficht ein übrigens sonst auf völlig anderem Standpunkt stehender Schriftsteller Drossbach in verschiedenen Werken (vrgl. Ueber die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung, Halle 1869 und Ueber Erkenntniss, Halle, Pfeffer 1874) eine derartige

Unvergänglichkeit der Vorstellungen, die selbst in ihrem Inhalt unantastbar, nur der hellen Beleuchtung des Bewusstseins zeitweise entzogen würden. Wie dem auch sei (wir werden nachher dies Problemerkenntniss theoretisch zu prüfen haben), in der Bestimmung der beiden hauptsächlichsten Mittel zur Wiedererzeugung verschiedener Eindrücke hat der französische Autor ursprünglich Recht. Zunächst sagt er: „L'image d'un objet ou d'un événement est d'autant plus capable de résurrection et de résurrection complète, qu'on a consideré l'objet ou l'événement avec une attention plus grande. A chaque instant, dans la vie courante, nous mettons cette règle en pratique". Und nun führt er mehrere Bezüge dieser Art an. Sodann: „La seconde cause des réviviscences longues et complètes est la répétition elle-même. Tout le monde sait que, pour apprendre une chose, il faut, non seulement la considérer avec attention, mais la considérer avec attention plusieurs fois. On dit à ce propos, dans le langage ordinaire, qu'une impression plusieurs fois renouvelée se grave plus profondément et plus exactement dans la mémoire'. Allerdings werden diese beiden Momente in sehr vielen Fällen ausschlaggebend sein, ohne sie wird die erst genannte aptitude indéfinie à renaître eben eine scholastische Potenz bleiben, ein ewiges Können, ohne in thatkräftige Wirksamkeit überzugehen. Schon dadurch ist die Vermuthung nahe gelegt, dass diese psychischen Eindrücke nicht so auf's Gerathewohl ein unendliches Dasein führen können, sondern dass ihr Wiedererwachen an bestimmte, relativ chronologisch fixirbare Grenzen gebunden ist. Dies wird nahezu zur Gewissheit, wenn man bedenkt, dass die wesentlichste Quelle für die Entstehung der Vorstellungen die Sinnlichkeit ist und sie dadurch auch in ihrer Reproduction an ähnliche oder bisweilen gar gleichartige äussere Eindrücke sich ansetzen. Daher résumirt Wundt diese Erwägung so: „Als die entscheidende Bedingung für die Reproduction der Vorstellungen erweist sich überall theils die häufige Wiederholung der betreffenden Sinneseindrücke, theils die intensive Wirkung derselben auf das Bewusstsein. Selbst bei den auffallendsten Beispielen der Erneuerung längst entschwundener Vorstellungen vermisst

man kaum jemals die Spuren einer dereinst vorhanden gewesenen ungewöhnlichen Einübung. Alle Vorstellungen aber, welche nicht entweder durch äussere Einwirkungen häufig genug erneuert oder willkürlich festgehalten und reproducirt werden, verschwinden unwiderbringlich, und vollends nur ein sehr spärlicher Niederschlag aus der Menge der unaufhörlich kommenden und gehenden Vorstellungen bleibt dem Bewusstsein zum fortwährenden Gebrauch verfügbar. Diese Spuren der Uebung weisen deutlich darauf hin, dass die Vorstellungen nicht Wesen sind, welche sich eines unsterblichen Daseins erfreuen, sondern Funktionen, welche erlernt, geübt und gelegentlich auch verlernt werden können". (Grundzüge II, 203.) Nimmt man dagegen an, dass die Vorstellungen als solche intact bleiben und nur das Wissen um sie verloren geht (wie z. B. der ersterwähnte Drossbach thut, vgl. Objecte der sinnl. Wahrnehm. p. 187 ff.), so ergeben sich seltsame Folgerungen. Zunächst ist es eigenthümlich, die Vorstellungen noch als unversehrt zu bezeichnen, wenn sie de facto aus der Beleuchtung des Bewusstseins geschwunden sind; denn eben darin bestand doch ihre frühere Integrität, dass sie in anschaulicher Klarheit unserem Geiste vorschwebten, und dies ist doch offenbar der Sinn des Ausdrucks, sie verschwimmen und verschwinden in den allgemeinen Strom der psychischen Phaenomene, dass sie jene scharf gegliederte Gestalt und helle Beleuchtung einbüssen. Was heisst es, nun noch von einer angeblichen Unverletzlichkeit und Vollkommenheit zu reden, nachdem sie der Centralsonne entzogen sind, unter deren Strahlen sie erst zu voller Entfaltung gelangen konnten? Trennt man sie aber von dieser unerlässlichen Perspective, so verdichtet man sie stillschweigend zu freilich wunderbar qualificirten Wesen, die, obgleich völlig wirkungslos, doch für sich allein bis in's Unabsehbare fortzuexistiren vermöchten, bis es etwa dem Bewusstsein wieder einfällt, sich ihrer zu bemächtigen und sie wieder in den Vordergrund der Ereignisse zu ziehen. Es ist die platonische Forderung unausweichlich, dass alle Wissenschaft nur einen langsamen Reproductionsprozess einer sich allmälig auf ihre ursprüngliche Vollkommenheit besinnenden Erinnerung

bildet, eine Entwicklung, die rückwärts in völlig mythische Nebelregionen verläuft und in ihrer zukünftigen Erstreckung ebenso sehr alle Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigt. Knüpft man dagegen die Entscheidung dieser Frage an die Mittel, welche uns die gesicherte Erkenntniss über die Entstehungen unserer Vorstellungen zur Beantwortung an die Hand gibt, so erhellt von selbst, dass die Spannkraft unserer Seele für die eventuelle Wiedererzeugung derselben oder ähnlicher Erregungen nicht bis in alle Ewigkeit vorhalten kann, sondern sich an dieselben Bedingungen knüpft, welche jene zur ersten Production veranlasste, d. h. an irgend welche Reize sinnlicher Art. Mag demnach auch eine gewisse Disposition in unserem Geiste zurückbleiben, sie gelegentlich wieder zu erzeugen, so bleibt eben doch unumgänglich die Forderung eines zwingenden Grundes hierzu bestehen. Schlechthin aus purer Willkür kann dies geheimnissvolle Spiel sich nicht vollziehen, entweder liefern irgend welche psychische Associationsformen oder (wahrscheinlich in den weitaus meisten Fällen) äussere Anlässe den unentbehrlichen Anfangspunkt des ganzen Geschehens. Wie lange Zeit nun verfliessen mag, ehe eine unbewusste Vorstellung aus ihrem mythischen Dunkel in das Reich des Nichts versinkt, also für die Seele reproductionsunfähig wird, darüber zu streiten, verlohnt sich nicht der Mühe; denn so lange über dieses Dunkel nicht die allergenauesten Ermittlungen vorliegen (was nebenbei bemerkt, recht schwierig werden dürfte), geben auch auf einzelne Facta gestütze chronologische Berechnungen nur einen sehr dürftigen Anhalt: Deductiv, rein a priori aber möchte wohl schwerlich Jemand das Problem zur Zufriedenheit lösen. Ebenso einleuchtend ist die Bemerkung, dass es unfruchtbarer Eifer sein würde, logisch genau die Art der Wirklichkeit festzustellen, welche etwa einer solchen unter der Schwelle des Bewusstseins versunkenen Vorstellung zukommen möchte; denn wir mögen uns drehen und wenden, wie wir wollen, wir entrinnen hierin niemals unserer Beschränktheit, über diese Vorgänge nur nach dem (offenbar unrichtigen) Analogon uns selbst gegebener, d. h. bewusster Phaenomene urtheilen zu können. Also jedes Bild, jede nähere Beschreibung wird

inadaequat sein, weil sie der falschen Perspective entlehnt ist. So sehr wir uns daher abmühen mögen, die eigenthümliche Beschaffenheit dieser unter dem Nullpunkt der Empfindung liegenden Erscheinungen positiv zu eruiren, so sicher erhalten wir letzten Endes ein rein negatives Resultat; es wird thatsächlich zu dunkel für unsere Wahrnehmungsorgane, und wir müssen uns mit verneinenden Prädicaten behelfen. Mag man daher ruhig mit Wundt von den aus dem Bewusstsein verschwundenen Vorstellungen sagen, sie hinterlassen psychische Dispositionen unbekannter Art zu ihrer Wiedererneuerung (Grundzüge II, 205), so braucht dieser Audruck nicht schlechthin, wie Schuster meint, „ein scholastischer Unbegriff zu sein, blosse Anlage, baare Möglichkeit". (Gibt es unbewusste und vererbte Vorstellungen, Leipzig 1879 p. 27.) Denn es versteht sich von selbst, dass diese Potenz nicht in diesem nichtssagenden, jungfräulichen Zustande schmachtet, sondern entweder bei relevantem Anlass in Actualität, d. h. in eine bewusste Vorstellung übergeht, oder aber bei etwaigem Mangel eines derartigen Reagens völlig verschwindet.

Die letzten Ausführungen greifen schon in den zweiten Abschnitt unserer Betrachtung hinüber, welche der erkenntnisstheoretischen Bedeutung des Unbewussten gewidmet sein soll. Denn sie enthalten damit indirect den Grund für die reservirte und abwehrende Haltung, welche wir allen Versuchen entgegenbringen, wesentlich auf dieser Basis eine umfassende Weltanschauung zu construiren. So sehr psychologisch dies Moment sich zur Erklärung mancher Erscheinungen benutzen lässt, so sehr auch Thatsachen und Probleme der Ethik dadurch eine hellere Beleuchtung erhalten, so verfehlt ist es unseres Erachtens, lediglich mit diesen Mitteln ein System schaffen zu wollen. Wir müssen mit ermüdender Eintönigkeit immer wieder auf unseren früheren Satz zurückkommen, dass jegliche Erforschung und Beurtheilung unbewusster Ereignisse inspirirt und geleitet wird durch die Begriffe und Anschauungen, die wir unseren eigenen klar erkannten und beobachtbaren Zuständen entlehnt haben. Es gibt schlechterdings keine Möglichkeit, durch irgend eine mythische Begeisterung über diese unausweichlichen Grenzen unserer

Constitution in das Allgemeine und Absolute uns hinein zu versetzen, um nun wohlgemuth den Weltenplan ab ovo durch alle Dunkel und Hemmnisse zu entwickeln, ihn recht demiurgisch nachzuschaffen. Schwerlich verlangt Jemand an dieser Stelle eine ausführliche Kritik der Hartmann'schen Philosophie, die ja dies Problem gelöst zu haben sich rühmt, nachdem sie schon so oft die verdiente Zurückweisung erfahren hat; Jedermann weiss, dass der transcendente Aufputz des Absoluten, dieser seltsamen Mischung aus der kalten, gänzlich interesselosen Idee und dem höchst vernunftlosen, gierigen Willen, dass dieses Mixtum compositum im besten Falle „ein kühn gedacht Project" bleibt, jedenfalls aber ein echt dogmatisch-speculatives Product, wie nur das Mittelalter je eines zu Tage gefördert hat. Wir finden bei genauerer Besichtigung an diesem Unbewussten, sobald es in Action geräth, mit seltener Vollzähligkeit alle dieselben Züge wieder, welche sonst die religiöse Phantasie in ihrem Weltgrunde entdeckt, nur dass der Name gewechselt ist. Für uns existirt die Welt nur, insofern wir uns ihrer bewusst werden, und würde dies niemals geschehen, so kämen wir eben eo ipso nie zu der Ahnung einer äusseren Umgebung, ja auch nicht unserer Selbst; Alles mithin, was unterhalb dieser (allerdings sehr dehnbaren) Grenze liegt, ist nicht im Stande, uns in der Welt zu orientiren, sondern höchstens uns in einen dumpfen Halbschlaf, in ein recht unphilosophisches Traumleben hineinzuziehen. Wohl mögen wir psychologisch die Entstehung unserer bewussten Phaenomene möglichst weit zurück verfolgen und uns recht bereichert an Wissen halten, wenn wir das Unbewusste für die Geburtsstätte des Bewussten erkennen, aber dieser Triumph ist sehr wohlfeil gegenüber der Hülflosigkeit, eine wirklich wahrheitsgetreue Weltansicht abgesehen von den individuellen Schranken unseres Bewusstseins zu entwerfen. Deshalb ist das Geständniss Hartmann's von der Unzugänglichkeit des Unbewussten seitens des Bewusstseins im Angesicht einer vollständig ausgeführten Metaphysik jenes Prinzips im höchsten Grade auffallend. Seine Worte sind die folgenden: „Da . . . das Bewusstsein seinerseits . . . gar nichts vorstellen kann, es sei denn in der

Form der Sinnlichkeit, so folgt, dass das Bewusstsein nun und nimmermehr sich eine directe Vorstellunng machen kann von der Art und Weise, wie die unbewusste Vorstellung vorgestellt wird, es kann nur negativ wissen, dass jene auf keine Weise vorgestellt wird, von der es sich eine Vorstellung machen kann. Höchstens kann man noch die sehr wahrscheinliche Vermuthung äussern, dass in der unbewussten Vorstellung die Dinge vorgestellt werden, wie sie an sich sind, da nicht abzusehen wäre, woher für das Unbewusste die Dinge anders scheinen sollten, als sie sind, vielmehr die Dinge das, was sie sind, eben nur deshalb sind, weil sie so und nicht anders vom Unbewussten vorgestellt werden; freilich gibt uns diese Erklärung durchaus keinen positiven Halt für die Vorstellung, und wir werden in Ansehung der Art und Weise des unbewussten Vorstellens nicht klüger". (Philos. d. Unbew. V. Aufl. p. 365.) Uns will es auch so scheinen, und eben deshalb, weil es ex confesso völlig unmöglich ist, auch nur für einen minimalen Augenblick aus dem dichten Gewebe unserer und zwar bewussten Vorstellungen zu entschlüpfen, ist es von vorne herein hoffnungslos, über die Art des Vorstellens in dem uns durchaus verschlossenen Unbewussten grosse Aufschlüsse erwarten zu wollen; jedenfalls aber werden diese etwaigen Enthüllungen den Stempel unserer eigenen psychischen Organisation tragen, also nach dem Bilde unseres persönlichen Ich zugeschnitten sein. Eine wirkliche Philosophie des Unbewussten schreiben könnte nur ein Wesen, welches die seltene Virtuosität besässe, in sich selbst die Entstehung einer unbewussten Vorstellung anschaulich beobachten und für eine Zeit sein Bewusstsein verleugnen zu können, um sich dann in den Schoos des allumfassenden Uubewussten zu verlieren, aus dem es gradatim sich selbst wieder gewönne. Derartige Experimente sind nun der verhältnissmässig ungelenken menschlichen Natur nicht gestattet, und so wird es wohl beim Alten bleiben, dass wir uns überall von jeglichem unbewussten Element nur eine ungefähre Vorstellung auf Grund unserer selbst erlebten und klar erkannten geistigen Prozesse zu machen im Stande sind; einen anderen Hohlspiegel für diese

Welt besitzt wenigstens die wissenschaftliche Logik nicht. So wenig wir gewillt sind, den Fond des Unbewussten muthwillig zu verringern und zu bestreiten, dass aus diesem Schatz alle späteren Münzsorten mit spezifischer Prägung sich letzten Endes ableiten, so sehr ist es zu betonen, dass die eigentliche Welterklärung dem Bankerott rettungslos verfiele, wenn sie aus ihrem Bestande die Totalität der bewussten Vorstellungen striche. Unsere empirische Welt und damit unsere wissenschaftliche Erfahrung ist = Bewusstsein, und dies wieder ist = der Summe aller Vorstellungen. So sagt Schultze sehr richtig: „Durch streng erfahrungsmässige Beobachtung, welche sich von jeder transcendenten Hypothese frei hält, können wir nichts anderes konstatiren, als die Existenz unseres empirischen Bewusstseins. Dieses aber besteht nicht an sich, sondern nur als Vorstellungen. Nur als viele einzelne Bewusstheiten (= Vorstellungen) kennen wir unser Bewusstsein. Ziehen wir alle Vorstellungen oder Bewusstheiten ab, so bleibt ein absolut nicht Vorstellendes, und absolut nicht Bewusstes, offenbar das Gegentheil von einem, wenn auch nur sich selbst vorstellenden, reinen Selbstbewusstsein. Alle sich auf letzteres beziehenden Erörterungen der dogmatischen Philosophie überschreiten die Grenze jeder Erfahrung und stehen daher haltlos in leerer Luft". (Philos. der Naturwiss. II, 219.) Nur freilich muss man nicht, wie wir schon früher bemerkten, diese einzelnen Vorstellungen substanziiren zu wirkungsfähigen Wesen, sondern sie als Produkte und Funktionen irgend einer Kraft, meist Bewusstsein oder Seele genannt, fassen, dem sie ihr zeitweiliges Dasein verdanken. Wenn daher Hartmann meint: „Es kann . . . dasjenige, was bewusst wird, das Object oder der Inhalt des Bewusstseins, ein Mehr oder Weniger zeigen, aber das Bewusstsein kann nur sein oder nicht sein, niemals mehr oder weniger sein" (a. a. O. p. 412), und er allen Gradunterschied des Bewusstseins consequent ableugnet, so beruht das augenscheinlich auf einer ungerechtfertigten Contrastirung des Bewusstseins als solchen und seines veränderlichen Inhalts. Dies aber ist nach Obigem ein willkürliches Abstractum, weil in rerum natura stets beide untrennbar miteinander verbunden

sind, so dass es völlig unmöglich wäre, von dem Bewusstsein ohne jegliche Vorstellungen, wie umgekehrt von diesen ohne jene letzte (wenn auch häufig nur stillschweigende) Voraussetzung irgend Etwas positiv auszusagen. Sind aber Beide für unsere wissenschaftliche Erfahrung unausweichlich verknüpft, so muss auch der jeweilige Complex der bewussten Vorstellungen je nach dem Grade des psychischen Interesses, den sie repräsentiren, ein veränderlicher sein. Deshalb ist die Aufmerksamkeit auch nicht, wie Hartmann will, in erster Linie ein Gegenstand der Wahrnehmung und des Bewusstseins, sondern eine Funktion oder Manifestation desselben, d. h. die Art, wie dasselbe auf bestimmte, innere oder äussere Reize hin, reagirt. Deshalb jedoch, weil diese Reaction eine immaterielle ist, ihr eo ipso jeden Stufenunterschied absprechen zu wollen, wie Hartmann thut (a. a. O. p. 416), ist uns unerklärlich: Mindestens denkt die Psychophysik über diesen Punkt anders. Man kann daher auch nicht sagen, dass die Einheit des Bewusstseins „sich in eine Mehrheit streng gesonderter und völlig unzusammenhängender Bewusstseine zu zerspalten" vermöge, weil wir von vorn herein nicht ein buntes Gemengsel von verschiedenen, coordinirten, neben einander thätigen Bewusstseinskräften anerkennen, sondern nur ein System verschieden beleuchteter Vorstellungen, die aber sämmtlich ihr Colorit von der sie producirenden und sie wieder abstossenden Seele erhalten.

Nach diesen wesentlich negativen Resultaten, die unseres Erachtens keine sichere metaphysische Verwendung gestatten, ist es eine lohnendere Aufgabe, die Impulse zu verfolgen, welche die Auffassung und Erklärung ethischer Probleme durch die Perspective des Unbewussten erfahren hat. Zwar meinen wir hiermit nicht etwa die Deduction der sittlichen Bestimmung des Menschen, wie sie sich aus dem verständnissvollen Anschauen der Alleinheit des Absoluten vielleicht in mystisch-romantischer Begeisterung ergeben möchte, sondern die ganz gewöhnlichen Formen und Gewohnheiten unseres und alles organischen Lebens, mit denen wir nur deswegen so unbefangen operiren, weil sie als unentbehrlicher Haus-

rath unserer Existenz sich gleichsam von selbst verstehen; nichts desto weniger bilden sie die nothwendige Ingredienz aller höheren sittlichen Vollendung. Wir rechnen dahin in erster Linie den Instinct. Welche Rolle dieser Factor in der ganzen Biologie spielt, ist hinlänglich bekannt, nicht minder, wie Anpassung und Vererbung diesen ursprünglichen Fond immer weiter ausbilden. Die unbestreitbaren Thatsachen, welche die Naturwissenschaft in so zahlreichen Beispielen über die Wirksamkeit dieser Kraft an den Tag bringt, scheinen unrettbar zu dem unerquicklichen Dilemma zu zwingen: Entweder geschehen alle diese Handlungen mit bewusster Absicht, mit planmässiger Erkenntniss ihres Erfolges, oder aber sie vollziehen sich mechanisch, aus fremder Nothwendigkeit. Beides ist augenscheinlich gleich unfruchtbar; die erste Annahme verbietet sich von selbst, da de facto das volle Bewusstsein in den ersten Regungen des primitiven Empfindens noch nicht existirt, obgleich dieses sich erschreckend teleologisch geberdet (vgl. das bekannte Verfahren des männlichen Hirschkäfers, der sich ein doppelt so grosses Loch gräbt, wie die Larve des weiblichen, in Voraussicht des ihm künftig wachsenden Geweihes). Die zweite Hypothese involvirt eo ipso einen totalen Verzicht auf jede rationelle Erklärung; denn die einfache Berufung auf die angebliche (aber eben unerfindliche) Nothwendigkeit eines Geschehens erweist doch jedenfalls nicht im mindesten die Art, wie und noch weniger die Begründung, weshalb es nun grade so, und nicht lieber grade umgekehrt kommen konnte. So ist es begreiflich, wenn z. B. folgende Definition dieses Phaenomens traditionell geworden ist: Der Instinct ist ein zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zweckes (Schneider, Der thierische Wille p. 58), aber um so weniger verständlich, wenn diese Worte über den Rahmen einer einfachen Andeutung des zu Grunde liegenden Räthsels hinaus zu gehen beanspruchen. Denn auch nicht der Schatten einer wirklichen Aufklärung ist gegeben; oder kennt etwa irgend Jemand ein normales teleologisches Handeln (von intermittirenden Erscheinungen sehen wir natürlich ab), das vorstellbar wäre ohne die Perspective eines diesen Prozess leitenden Bewusstseins? Und

verliert man sich nicht immer mehr in merkwürdige Dämmerung, wenn aus dieser Verlegenheit der gefällige deus ex machina, die Vererbung, helfen soll? Mögen die Generationen in's Unendliche rückwärts verlängert werden, schliesslich muss doch diese theure Erbschaft auf ein Exemplar zurückführen, das sie nicht wieder (Gott weiss, woher?) übernommen, sondern umgekehrt, weil es diese geistige Beschaffenheit in sich spontan erzeugte, sie auch anderen überlassen konnte. Mit anderen Worten, der Weg selbst, die Vererbung erklärt nicht im mindesten den Inhalt des Ueberlieferten, der nicht im aeonenlangen Laufe der Entwicklung so ganz von ungefähr entstehen, sondern nur aus bestimmten Keimen hervorspriessen kann. Liebmann formulirt daher treffend diesen Gesichtspunkt so: „Mag sein, dass Manches, was unter dem Namen Instinct so mitzulaufen pflegt, keineswegs angeboren, sondern angelernt, folglich nicht in dem Sinne Instinct ist, welchen wir, in Uebereinstimmung mit den gewiegtesten Sachverständigen, zu Grunde legen. So z. B. der Nestbau vieler Vögel, die überraschend genaue Distanzschätzung der Katzen beim Sprung auf die Beute . . . Genaueres psychologisches Studium dürfte vielleicht diese, im Resultate so überraschenden Leistungen und Fähigkeiten auf natürliche Intelligenz, Nachahmung, Erlernung, verstandesmässige Deutung der Sinneseindrücke zurückzuführen im Stande sein, womit (wenn man den gewöhnlichen Massstab anlegt) das Räthselhafte an der Sache hinwegfallen würde. Indessen bei allen rationellen Deductionen dieser Art bleibt doch stets ein Grundstock wahrhaft angeborener Fähigkeiten, zum Theil von grosser Subtilität, zurück, aus denen für das handelnde Individuum und seine Nachkommenschaft eminent zweckmässige Ergebnisse ohne vorausgehende Zweckidee hervorgehen". (Zur Analysis der Wirklichkeit p. 399.) Und selbst von diesem unausweichlichen Anfang des ganzen Verlaufes abgesehen, ist die hinlänglich beglaubigte Thatsache der Uebertragung physischer und psychischer Momente doch noch ein Buch mit sieben Räthseln. Denn, wie es im Besonderen gedacht werden muss, auf welche Weise eine derartige Reception stattfinden, wie Etwas, sei es als vollständig entwickelte Fertig-

keit, sei es als schwach fundirter Keim in den neuen, eben entstandenen Organismus hinüberwandern kann, um hier sofort mit der alten und gewohnten Sicherheit zu functioniren, darüber fehlt uns schlechterdings jede anschauliche Vorstellung. Weil dies nun seit Jahrhunderten der Brauch ist, so finden wir alle diese Beziehungen höchst natürlich und selbstredend und ahnen gar nicht hinter diesen anscheinend so einfachen Gesetzen die drückende Fülle von Schwierigkeiten. Es ist daher nur zu sehr Mode geworden, die Construction des Lebens und der Geschichte auf Grund der bekannten Entwicklungsfactoren, Anpassung, Vererbung u. s. f. als endgültig geschlossen anzusehen, während doch eigentlich damit nur die äussere mechanische Seite abgethan ist, während das psychische Correlat, dasjenige, was nun auf diese äussere Einflüsse reagiren soll, als gänzlich hohles und substanzloses Schema sich dabei gerirt. Wie dem auch sei, jene oben erwähnte Alternative ist unleidlich und wissenschaftlich nicht acceptabel; dagegen gewinnt die Sache einen anderen Anschein, wenn wir für den Instinct das Moment des Unbewussten oder des niedrigsten Grades des Schwachbewussten in Anspruch nehmen. Derartige Handlungen geschehen also weder mit klarer Erkenntniss der Situation noch rein mechanisch, sondern wie Schuster sagt, als „unbewusste Wollungen", die sich auf einen bestimmten äusseren oder inneren Reiz auslösen. Sie geschehen gleichsam unter völliger Gleichgültigkeit der Seele, die durch andere Phaenomene ihre Aufmerksamkeit hinreichend beschäftigt, ohne dass es also jedesmal ihrerseits eines besonderen Entschlusses bedürfte, um sie in's Leben zu rufen. So ist es mit allen Vorgängen, die sich innerhalb unseres psychophysischen Mechanismus abspielen, und die eben deshalb nicht völlig ausserhalb dieser uns stets umgebenden Atmosphäre in dem Gebiete der sog. äusseren Naturnothwendigkeit liegen. Diese Disposition nun, auf specifische äussere Eindrücke in zweckentsprechender Weise zu antworten (die auch als moleculare Beschaffenheit physisch übermittelt werden kann), deutet anderseits zurück auf irgend welche primäre Erfahrung, die, sei es zufälllig, sei es absichtlich, von dem betreffenden Lebewesen gemacht sein muss.

Diese nutzbringende Thätigkeit, gestärkt durch unendlich wiederholte Versuche, vollzieht sich dann in späteren Fällen ohne irgend nennenswerthe psychische Tendenz, da sie eben in ihrer fast ausnahmslosen Zuträglichkeit genügend oft vorher erprobt ist. So würden sich wahrscheinlich viele Reflexhandlungen erklären lassen, namentlich wo sie zum Schutz des eigenen Körpers gegen fremde, unvermuthete Angriffe dienen. Natürlich würde auch hier ein nicht genau bestimmbarer Rest angeborener Fertigkeit zurückbleiben, welche nicht erst ex post aus den äusseren Eindrücken in das Individuum hineinwandern kann; wer auch diese ganz allgemeine psychische Reactionsfähigkeit leugnet, der macht den Geist zu einer völligen tabula rasa, zu einem todten, entwicklungsunfähigen Stoff, dem fehlt vor Allem das Verständniss der hier obwaltenden Wechselwirkung. Für denjenigen hingegen, der das animalische Wesen nicht für eine Summe von allerlei äusseren Coefficienten, wie Nahrung, Klima etc., sondern für einen Organismus mit specifischen Kräften hält, der ferner eine Atomistik verwirft, sofern sie nur mit extensiven Prädicaten operirt, so lange nicht dem Aeusseren eine entsprechende innere Kehrseite zugesellt wird, ergeben sich aus dieser Anschauung wichtige Consequenzen. Es ist nicht sonderlich schwer, durch die harten Widersprüche, welche ein Vergleich der sozialen und privaten Ethik an die Hand gibt, die traditionelle Ansicht von der universellen Verbreitung der wesentlichsten moralischen Gebote zu erschüttern. In der That möchte es selbst der gewandtesten Dialektik Mühe machen, auf ethnologischem Gebiete diese bunte Musterkarte von Pflichten und Verbietungen, von Verheissungen und Bestrafungen u. s. f. leidlich in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Die Behandlung des Feindes und nun gar die der Frau, die rechtlichen und sittlichen Prinzipien in individueller und sozialer Hinsicht laufen so sehr schnurstracks einander entgegen, dass von einer Uebereinstimmung hinsichtlich des Inhaltes der geforderten oder verwehrten Handlungen absolut nicht die Rede sein kann (vgl. Post, Bausteine f. e. allg. Rechtswiss. auf ethnol. Basis, Oldenburg 1880 u. 81). Locke fiel es daher nicht schwer, gegenüber

den vertrauensseligen Deisten seiner Tage die Apriorität der religiösen und ethischen Vorstellungen zu widerlegen. Anders gestaltet sich die Sachlage, wenn das Gewissen nicht mehr als Normalkanon mit einem bestimmten Katalog gefasst wird, sondern als höchst variables, wesentlich sociologisch bedingtes Organ des je nach Ort, Zeit, Charakter u. s. f. schwankenden ethnischen Complexes, in welchem der Mensch grade lebt. Das Individuum empfängt mithin im Ganzen und Grossen die moralische Signatur, seinen specifischen ethischen Habitus von der Art und Entwicklungsstufe des ihn tragenden und ernährenden socialpolitischen Gebildes, das ihm, als integrirenden Mitgliede, bestimmte Pflichten und damit auch Rechte zuweist. Diese socialen Zumuthungen, ursprünglich vielleicht als Last empfunden und mit jedesmal erfolgendem Entschluss des Willens bejaht und realisirt, geschehen in der Folge ohne irgend welchen complicirten psychologischen Apparat, sie functioniren, wie man gewöhnlich sagt, von selbst, d. h. ohne ausdrückliche Assistenz und Beihülfe des Bewusstseins. Daher erscheint dasjenige, was auf einer früheren Stufe sich vielleicht erst unter schmerzlicher Anpassung an die bestehenden Verhältnisse vollzog, mit vielfachen Unterlassungen und Ueberschreitungen verknüpft, in einer späteren Zeit als ganz selbstredend, als angeborene sittliche Pflicht oder, theokratisch gefasst, als göttliches Gebot. Das Gewissen, weit entfernt, wie Kant will, ein nie irrendes zu sein, ist vielmehr, wie Laas sagt, ein erworbenes Gesetz (Idealist. u. positiv. Ethik p. 154), und der stille, aber rastlos thätige Vermittler bei dieser graduellen Codificirung und Sanctionirung ist das Unbewusste. Und wie diesen Umwandlungsprozess die Menschheit oder die einzelnen Völker in ihren verschiedenen Culturperioden durchgemacht haben, so auch jedes Individuum in sich selbst, indem es, hineinwachsend in einen ganz fest umgrenzten Kreis von Ordnungen und Pflichten, diese allmälig sich selbst zu eigen macht und in dieser Reproduction der aktuelle Träger der ihm früher heteronomen, ja ursprünglich feindlichen Welt wird. Daher bildet die Erzwingung des Gehorsams gegenüber diesen einmal gegebenen Normen pädagogisch und strafrechtlich den leitenden Gesichtspunkt, bis

sich der anfängliche Widerwille gelegt und eine innere Aussöhnung eingetreten ist, die, wo nicht in freudiger Anerkennung der rechtlich fixirten Bestimmungen, so doch in irgend welcher Form eines Compromisses sich zu erkennen gibt. So erklären sich die sogen. angeborenen Ideen von Gott, Unsterblichkeit u. s. f. als langsame Entwicklungsproducte, die in höchst wechselhaftem Fortgang der menschliche Geist sich gradatim erkämpfen musste, ohne dass ihr Bestand an sich für die Ewigkeit garantirt wäre. Nicht in ihrer vollen Entfaltung sind sie a priori dem menschlichen Gemüthe innewohnend, so dass sie von ihm mit leichter Mühe entdeckt und als unverbrüchliche Principien vor jedem Skepticismus festgehalten werden könnten; vielmehr als fruchtbare Dispositionen, die sich unter der Gunst der Umstände zu wirksamen Motoren des Handelns auszubilden vermögen. Nun soll dies natürlich nicht so gemeint sein, als ob jene Potenzen irgend wie für sich eine reale Wirklichkeit genössen, sondern nur in dem Sinne, wie wir überhaupt von Zuständen irgend eines Wesens zu sprechen befugt sind, dass die menschliche Seele vermöge ihrer eigenen Actualität gemäss den wechselnden Aufgaben des praktischen Lebens bestimmte Formen und Verfahrungsweisen ausbildet, die dann als Ideale des sittlichen Thuns durch Beziehung und Uebung den kommenden Geschlechtern überliefert werden. Die Färbung und Vollendung dieser paradeiktischen Bilder schwankt je nach der Höhe und Reinheit der sie producirenden Gesinnung; die Tendenz jedoch des Idealen ist ein unausrottbarer Zug des ganzen menschlichen Daseins selbst, in allen, den primitivsten und complicirtesten Phasen der Gesittung erkennbar. Wo nun innerhalb dieses, durchaus nicht systematischen Verlaufes eine gewaltsame Opposition gegen bestehende ethische Anschauungen und Begriffe einsetzt, da wird für eine Zeit lang die sonst unbewusste Reception des moralischen Kanon unterbrochen, eine Regeneration erfolgt, die, obwohl im ausgesprochenen Gegensatz zu dem Hergebrachten befindlich, dennoch nicht völlig die historische Continuität verleugnen kann. Erst mit dem Augenblick, wo sich der die Tiefen des Volksorganismus aufwühlende Sturm gelegt hat, beginnt auch

wieder jene ruhige und sichere Thätigkeit, die von einem jeden grossen socialen Product, von einer jeden gewaltigen geschichtlichen Erscheinung auf den Einzelnen ausströmt und ihn damit zu energischer Abwehr oder zu gradueller und damit um so gründlicherer Abneigung veranlasst. Wo nun wiederum die Grenzen zwischen Bewusst und Unbewusst liegen, das mit mathematischer Sicherheit anzugeben, wäre völlig illusorisch; nur annähernd können hier die Bestimmungen gültig sein, von denen früher bei der Fixirung der Schwelle die Rede war, die Fechner für Lust und Unlust aufgestellt hat. Obgleich dieser Philosoph beide Momente wesentlich (eben in ihrer bestimmbaren Intensität) als Attribute des Bewusstseins fasst, so verkennt er doch nicht ihren indirekten Zusammenhang mit den Zuständen des elementaren triebartigen Lebens, aus dem sie emporquellen; erst in ihrer ausgebildeteren Form, gleichsam in ihrer mathematischen Combinirung erscheinen sie dann als Prinzipien zur Stabilität, indem die Lust die Tendenz hat, dieselbe Stimmung zu erhalten und zu erhöhen, die Unlust das Streben, diesen Affect zu beseitigen (vgl. Tagesansicht p. 212 ff.). Dass die entwickelten Formen des Bewusstseins, also vor Allem das Selbsbewusstsein, letzten Endes auf Erregungen des Gemüthes und Gefühles, nicht auf logische Motive zurückdeuten, ist schon öfter hervorgehoben, unter Anderen von Lotze, der beredt ausführt, dass für die vollendete Intelligenz selbst eines Engels kein zureichender Grund einer Selbsunterscheidung von den übrigen Dingen der Welt vorliegen würde, falls ihm nicht zugleich eine unmittelbare Lebendigkeit und Ursprünglichkeit des Empfindens die eigene Existenz jeder anderen entgegenstellen liesse. (Mikrok. I, 281.) Aber mit demselben Rechte lässt sich auch die Perspective nach unten verlängern und das Gefühl, d. h. das Streben nach Lust und die Verhütung von Unlust als das eigentliche Motiv auch des niedrigsten animalischen Lebens auffassen. Schneider hat demgemäss versucht, auf Grund des naturwissenschaftlichen Materials ein System der thierischen Triebe zu constatiren, die er in zwei grosse Classen zerlegt, in Ernährungsgefühle, sofern sie der somatischen Erhaltung dienen, und in Schutz-

gefühle, die das Thier vor schädlichen Einwirkungen bewahren. Beide Gruppen aber tragen unleugbar den Charakter der Zweckmässigkeit, letzten Endes den der Sicherung der Gattung und ihres Bestandes, wenn auch selbstredend diese Einsicht erst unserem zusammenfassenden Verstande aufgeht, dagegen dem einzelnen Geschöpf verschlossen bleibt. (Vgl. Der thierische Wille p. 85 ff.) Auch hier entwickeln sich aus den einfachsten Begehrungen und den gewöhnlichsten Mechanismen des suum esse conservare die höheren Formen der Gefühle und Neigungen, wie sie sich, um nur ein durchgehendes Beispiel dieser Art herauszugreifen, am auffälligsten in dem Verhältniss der Mutter zu den Jungen manifestiren. Diese gleichsam durch die Natur gebotenen Beziehungen, mit antikem Ausdruck diese lex animalibus innata, hat dann die theoretische Ethik ergriffen und daraus ihren socialen Codex von Verpflichtungen und Verbindlichkeiten construirt, die ihrerseits begreiflicher Weise einen je nach der ethnologischen Färbung des betreffenden Organismus höchst divergenten Charakter annehmen und dennoch trotz aller historischen und localen Differenz für dieselbe Culturstufe eine überraschende Aehnlichkeit häufig nicht verleugnen können.

Diese Skizze sollte die eminente Bedeutsamkeit des Unbewussten für die verschiedensten Sphären menschlicher Forschung einigermassen darlegen. Wie ersichtlich, beruht dieselbe zum geringsten Theile in dem eventuellen Gewinn, welchen frühere und gegenwärtige, specifisch metaphysische Untersuchungen sich von diesem Prinzip versprechen. Es ist freilich verständlich, wie die mannigfaltigen Räthsel des Daseins die Versuchung mit sich bringen, sie möglichst ihrer irrationellen Natur zu entkleiden und sie en bloc dem Unbewusssten zuzuschieben; allein mit dieser Manipulation würde sich die Lösung ja nur verzögern. Alle, häufig dichterisch ausgeschmückten Expectorationen über die unerschöpfliche Urkraft des Kosmos, der als der eigentliche Factor des Weltalls auch in uns jeden Augenblick gegenwärtig sei, jede, auch die kleinste Muskelzuckung vorbereite und nun gar in allen unseren höheren Ahnungen als geheimnissvolle Macht func-

tionire, alle Aufschlüsse, die mit gewichtiger Miene über das grosse Wunder der Individuation verheissen werden, über den seltsamen Zusammenhang der verschiedenen, häufig recht heterogenen Ingredienzen unseres persönlichen Ich bis in seine unnahbaren Tiefen hinab, sind, wie wir schon öfter bemerkten, doch lediglich nach dem Massstab und Kriterium unseres subjectiv bedingten Vorstellens gemodelt und zurechtgeschnitten, d. h. nach dem einzigen wissenschaftlich qualificirbaren Material, das uns unsere Seele oder unser Bewusstsein selbst liefert. Alles andere sind Schlüsse, Combinationen, Dogmen. Wohl aber wird Psychologie und Ethik in den Fragen, welche ihrer limitirten und darum exact beschränkten Beobachtung und Vergleichung unterliegen, werthvolle Ergebnisse über den ununterbrochenen Connex bewusster und unbewusster psychischer Phaenomene zu Tage fördern können.

Bremen. Thr. Achelis.

Tonpsychologie von *Carl Stumpf,* Professor der Philosophie an der deutschen Universität zu Prag. Erster Band. Leipzig, S. Hirzel 1883. (XIV und 427 Seiten.) 8°.

Für den Kreis von Aufgaben, deren Lösung in diesem Werke mit feinem Sinn, ernstem Fleiss und grosser Gelehrsamkeit versucht wird, sind wenige so geeignet, wie der Verfasser, der, gleich seinem Lehrer Hermann Lotze, in seltener Weise den Scharfsinn und die Zergliederungskunst des Philosophen mit einer gediegenen musikalischen Begabung verbindet. Wie das Vorwort erzählt, waren es F. Brentano's Vorlesungen, die ihn von der Musik, in der er Anfangs seinen eigentlichen Beruf zu finden meinte, zur Philosophie hinzogen. Aus dem Zusammenwirken von Liebhaberei und Fachwissenschaft, aus der jahrelang fortgesetzten Uebung in psychologischer Beobachtung des musikalischen Denkens, erwuchs die vorliegende dankenswerthe Arbeit, die zu studiren und hier zu besprechen dem Referenten um so grösseres Vergnügen bereitet, als er vor Jahren vor der gleichen Wahl gestanden und sich nach der gleichen Richtung entschieden hat.

Zu den persönlichen Motiven, welche Stumpf zur wissenschaftlichen Untersuchung derjenigen psychischen Functionen anlockten, die durch Töne angeregt werden, kam das sachliche, dass das allzusehr vernachlässigte Tongebiet für einige der wichtigsten psychologischen Aufgaben das dankbarste Operationsfeld darbietet. Für manche Fragen finden sich ausschliesslich oder hauptsächlich hier die nöthigen Thatsachen. Die Aufmerksamkeit ist bei keinem Sinne practisch so bedeutungsvoll und theoretisch so interessant wie beim Tonsinne; an den Gehörurtheilen, in denen sie ihr Wesen und Wirken vorzüglich reich entfaltet, lässt sich die Theorie derselben am besten entwickeln. Was die Empfindlichkeit angeht, (d. h. den Grad, in welchem unsere Empfindungen den sie erregenden Reizen entsprechen) so befinden wir uns beim Tonsinn in der denkbar günstigsten Lage, da hier nach Intensität und Qualität sowohl Empfindungen als Reize einfache und zwar parallel verlaufende Reihen bilden. Insbesondere für die so entwicklungsbedürftige Gefühlslehre finden sich die reizvollsten Probleme im Tongebiete, das ausserdem hinsichtlich der anwendbaren Methoden sehr günstig gestellt ist. „Vielleicht lassen sich überhaupt nirgends sämmtliche Hülfsmittel der psychologischen Forschung, Selbstbeobachtung und fremde Angaben, statistische Sammlung von Urtheilsreihen, physiologische Thatsachen und Hypothesen, Vergleichung der Völker und Zeiten, Biographisches u. s. w. in gleicher Vereinigung heranziehen". Das hat der Verfasser schon in diesem ersten Bande, der namentlich in der psychophysischen und medicinischen Literatur eine erstaunliche Belesenheit bekundet, allenthalben bewiesen.

Die eigentliche „musikalische Psychologie", welche in drei Abschnitten die Beurtheilung gleichzeitiger Töne, die Intervallurtheile und die Tongefühle behandeln wird, beabsichtigt der Verfasser in Bälde nachzuliefern. Als Vorläufer zu derselben bespricht der erste Band in zwei grossen Abschnitten die Sinnesurtheile im Allgemeinen (§ 1—7) und die Beurtheilung aufeinanderfolgender Töne (§ 8—15). Für die Leser der Monatshefte hat der erste,

allgemeine Abschnitt, der ein Dritttheil des Bandes einnimmt, das grössere Interesse.

Ist es bei einem psychologischen Werke überhaupt nicht leicht, durch ein kurzes Referat ein Bild von der aufgewendeten Arbeit und von der Bedeutung der Resultate zu geben, so wird es bei dem vorliegenden darum noch schwieriger, weil dasselbe mehr ins Feine als ins Grosse geht, seine Ergebnisse zwar durch ihre Sicherheit, aber nicht ebenso durch Neuheit und Tragweite imponiren und sein Werth überhaupt weniger in den abschliessenden Einsichten als in der umsichtigen Erörterung der möglichen und vorhandenen Lösungsversuche liegt. Der Geist Lotze'scher Behutsamkeit, Sachlichkeit und Resignation weht durch die Untersuchung. Man lernt sehr viel daraus und ist doch nicht im Stande, den Ertrag in runden Ziffern zu berechnen. Ehe wir in das Urtheil einstimmen, dass das Resultat des Stumpf'schen Werkes die Mühsal seiner Gewinnung nicht lohne, müssen wir die Fortsetzung desselben, von der wir viel erhoffen, abwarten. Ueber den veröffentlichten Theil mögen einige Andeutungen genügen.

Der Verfasser beginnt mit einer scharfen Kritik der durch Hobbes, Bain, Wundt, Riehl u. A. vertretenen Relativitätslehre, deren Veranlassung er in der Thatsache erkennt, dass sich dem Erwachsenen keine Empfindung biete, die nicht in einem gewissen Maasse bearbeitet, unterschieden, beurtheilt, in ein Netz von Beziehungen verflochten würde. Sie ist in Wahrheit nicht Eine Lehre, sondern eine grosse Zahl von Behauptungen, welche zumeist, mit den nöthigen Cautelen versehen, richtig sind, aber durch zu allgemeine oder unbestimmte Formulirung und vollends durch Vermischung mit einander unverständlich werden. In der Lehre, dass die Beziehung der Empfindungen auf einander zum Wesen derselben gehöre, sind fünf gegenseitig unabhängige Behauptungen durcheinander geworfen, von denen keine als uneingeschränkt richtig anerkannt werden kann. Eine von ihnen (die Empfindung selbst ist etwas Relatives; wir empfinden nicht absolute Inhalte, sondern nur Beziehungen, Unterschiede, Veränderungen) bezieht sich auf die Empfindung als solche.

Zwei andere (es gibt keine reinen Empfindungen; jede Empfindung wird nothwendig auf eine andere bezogen; — erst durch die Unterscheidung und Beziehung kommen uns die vielleicht ununterschieden in der Seele existirenden Empfindungen zum Bewusstsein) beziehen sich auf das Verhältniss von Empfindung und Urtheil, die beiden letzten (die Empfindung ist eine Funktion nicht der Reize sondern der Reizänderung; — die Empfindung hängt nach Qualität und Stärke nicht blos von dem augenblicklich eine Stelle des Organs treffenden Reize ab, sondern auch von der eben vorausgegangenen Reizung derselben Stelle und von der gleichzeitigen Reizung anderer Stellen desselben Organs) auf das Verhältniss zwischen der Empfindung und ihrer äusseren Bedingung. So heilsam diese Entwirrung des Relativitätsknotens, so triftig sind die Gründe, mit denen Stumpf das dehnbare „Gesetz" der Relativität angreift. Es bleibt daran nicht viel mehr als das Factum übrig, dass das Vorhandensein einer Empfindung im Bewusstsein fast ausnahmslos mit gewissen Urtheilen über ihr Verhältniss zu anderen Vorstellungen verbunden ist. Am Inhalte der Empfindung wird übrigens durch die hinzukommende Beurtheilung niemals etwas geändert.

Die nächsten beiden Paragraphen sind der Zuverlässigkeit von Sinnesurtheilen und deren Messung gewidmet. Zuverlässigkeit bedeutet den Grad von Vertrauen, den Andere auf die Wahrheit oder Genauigkeit der Aussage eines Urtheilenden zu setzen berechtigt sind. Die objective Zuverlässigkeit (die eines Urtheils über Empfindungen als Zeichen äusserer Vorgänge oder die richtige Deutung der Empfindungen auf äussere Objecte) ist durch zwei allgemeinste, d. h. selbst noch weiter analysirbare Factoren bestimmt: die (Umfangs- und Unterschieds-) Empfindlichkeit und die subjective Zuverlässigkeit (den Grad der Vertrauenswürdigkeit, welchen das Urtheil in Hinsicht der richtigen Auffassung der Empfindungen als solcher besitzt). Bezüglich der letzteren wird ausgeführt, dass wir uns über die eigenen Empfindungen — nicht blos über deren Reize oder Objecte — täuschen können. Selbst Musikern begegnet es häufig, dass sie einen Ton um eine Octave zu tief schätzen. Werthvoll ist die Unterschei-

dung zweier Classen von Urtheilen auf Seite 24. Die erste Classe bilden solche, bei denen jede der möglichen Antworten auf eine gestellte Frage (z. B. welcher von zwei bereits als verschieden erkannten Tönen der höhere sei) je nach den Umständen sowohl wahr als falsch sein kann. Die zweite solche, bei denen die Affirmation stets falsch, die Negation stets wahr ist, oder umgekehrt, je nach der Stellung der Frage; z. B. ob eine gegebene Tonhöhe einer andern gleich sei, oder — ob eine Verschiedenheit vorhanden sei. Denn es ist ein in der Wahrscheinlichkeitslehre begründeter Satz, dass es überall, wo stetige Veränderung möglich ist, nichts absolut Gleiches gibt. Dass ein Unterschied unter je zwei Empfindungen vorhanden ist, versteht sich apriori. Es gibt auch keine absolut reinen Intervalle. Wo der Versuch das Gegentheil zu lehren und bei höchster Aufmerksamkeit die Gleichheit bezw. Reinheit einzutreten scheint, kann man mit Sicherheit sagen, dass nur eben unsrer Beobachtung die vorhandene Ungleichheit oder Unreinheit entgeht. (Mit gleicher axiomatischer Gewissheit steht es dem Verfasser fest, dass es auch in der kleinsten Zeitspanne nichts absolut Beharrliches gibt.) — Bei einem objectiv falschen Sinnesurtheile kann die Quelle der Täuschung eine zweifache sein: entweder wir hören falsch oder wir interpretiren das Gehörte falsch, oder auch es findet beides zugleich statt. Bei den Urtheilen erster Classe trägt zumeist mangelhafte subjective Zuverlässigkeit, bei denen zweiter Classe geringe (Unterschieds-) Empfindlichkeit die Schuld. An G. E. Müller tadelt Stumpf, dass er Empfindung und Schätzung — von denen er zur Vergleichung zweier Erscheinungen nur der erstern, nicht auch der letztern bedarf, S. 42 — unter dem Namen der „Auffassung" zusammenwerfe.

Messungen der objectiven Zuverlässigkeit geben alle psychophysischen Versuchsreihen. Sie lehren zunächst nichts über das Verhältniss von Reiz und Empfindung, sondern sie lehren wie gross der Unterschied oder welches das Verhältniss zweier Reize sein muss, um Urtheile von einem bestimmten Grade der Wahrscheinlichkeit (I. Classe) oder der Genauigkeit (II. Classe) unter gewissen Umständen hervor-

zurufen. Die Psychophysik tritt ihrem ganzen Inhalt nach in eine messende Urtheilslehre hinein. Ihre Absicht war die Messung der Empfindlichkeit oder der Beziehung zwischen Reiz und Empfindung, wobei die objective Zuverlässigkeit der Urtheile als Mittel benutzt und die Verschiedenheiten der subjectiven Zuverlässigkeit als störende Umstände betrachtet und möglichst unschädlich gemacht wurden. Stumpf vindicirt umgekehrt der objectiven Zuverlässigkeit, zu deren Messung die Reize als Mittel benutzt werden, noch mehr aber der subjectiven Zuverlässigkeit ein selbständiges Interesse, und schiebt die ursprüngliche psychophysische Aufgabe, deren Lösbarkeit durch die der eben genannten bedingt ist, als ein Restproblem weiter zurück. Des Verfassers resultirende Anschauungen über psychophysische Methodik treffen weit mehr mit denen Fechner's als seiner Gegner zusammen. Von der sogenannten „inneren" Psychophysik aber heisst es S. 104, dass sie vorläufig nicht eine einzige Thatsache geschweige ein Gesetz ihr eigen nennen könne. Die „unbewussten" Empfindungen werden in die Psychomythologie verwiesen, statt ihrer aber unbemerkte und sogar unbemerkbare Empfindungsunterschiede und Empfindungen zugegeben.

§ 4 untersucht in gründlicher Weise Wesen, Ursachen, Wirkungen und Messung der Aufmerksamkeit, Uebung und Ermüdung. Die Aufmerksamkeit ist der objectiven Zuverlässigkeit auch in Hinsicht der Intensitätsurtheile nur günstig; es ist durch sie allerdings eine Verstärkung der sinnlichen Erscheinung möglich, doch nur so lange bis die Stärke den Grad erreicht hat, welcher durch den Reiz hervorgebracht würde, wenn nicht gewisse Nebeneinflüsse im Nervensystem entgegenwirkten. Ihre wesentliche Function besteht jedoch in einer längeren Erhaltung der Vorstellung im Bewusstsein, die sie nicht blos durch Verstärkung, sondern auch ohne solche durch Concentration bewirkt, und welche den Einfluss anderweitiger Umstände, die sonst das Urtheil leicht determiniren, vermindert. Die Uebung des Urtheils wird in die der Vorstellungsfähigkeit (Phantasie incl. Gedächtniss) und die der Aufmerksamkeit zerlegt. Der Erfolg der letzteren besteht hauptsächlich in einer Verminderung des variablen

Fehlers. Die allgemein anerkannte beträchtliche Schnelligkeit der Uebung ist nur in einem mittleren Stadium vorhanden. Beim Beginn und nachdem ein hoher Grad der Zuverlässigkeit erreicht ist, wächst sie weniger rasch. Eine ähnliche Curve beschreibt die Erholung; auch sie nimmt Anfangs sehr langsam, dann schnell, zuletzt wieder immer langsamer zu. Die Ermüdung der Empfindung ist beim Gehör nur minimal, um so auffallender die der unwillkürlichen und willkürlichen Aufmerksamkeit.

Mittelbare Sinnesurtheile sind nach § 5 solche, die nicht durch die augenblicklich zu beurtheilenden Empfindungsinhalte selbst, sondern durch äussere oder heterogene Kriterien, d. h. regelmässig mit ihnen coexistirende Momente bestimmt werden. Nicht nothwendig und immer findet dabei ein Schlussverfahren, sondern oft blosse Reproduction statt; die Hypothese unbewussten Denkens stellt sich immer mehr als eine unnöthige, ja schädliche heraus. Von den mittelbaren Urtheilen sind zu trennen die übertragenen, welche einer gegenwärtigen Sinneserscheinung (einem seitwärts gesehenen Tische) ein Prädicat (rund) zuerkennen, das ihr unter anderen Umständen zukommen würde.

Zu den wichtigsten Abschnitten gehört der über die Verhältnisse zwischen den Vorstellungsinhalten, deren vier herausgehoben werden. Das Bemerken (Bejahen, Wahrnehmen) einer Mehrheit wird Analyse, das Bemerken einer Steigerung, Aehnlichkeit, Verschmelzung [1]) wird Vergleichung genannt. Diese Verhältnisse sind den Sinnesempfindungen immanent, nicht erst durch das Urtheil hineingelegt: die Beurtheilung schafft sie nicht, sondern findet sie vor und constatirt sie nur. Die als Mehrheit, ähnlich u. s. w. zu beurtheilenden Empfindungen müssen gleichzeitig im Bewusstsein vorhanden sein und bleiben, obwohl sie in Einem Urtheil

[1]) Die Consonanz zweier Töne beruht nicht auf Obertönen oder sonstigen Ursachen ausser den consonirenden Tönen selbst, sondern auf einem eigenthümlichen sinnlichen Verhalten dieser zu einander, demzufolge sie weniger leicht und vollkommen als eine Mehrheit erkannt werden als die dissonirenden. Dies Verhalten bezeichnen wir als Verschmelzung. S. 101.

eingeschlossen sind, ihrem Inhalte nach unverändert und unvermischt. Das Bemerken oder Finden der Verhältnisse ist ein passiver Zustand, nur das Suchen derselben, soweit dabei der Wille betheiligt ist, ist eine Thätigkeit, doch auch keine gesetzlose. — Der üblichen Definition der Aehnlichkeit als partieller Gleichheit und partieller Verschiedenheit setzt Stumpf unter Polemik gegen Hugo Riemann und O. Hostinsky mit beachtenswerthen Gründen die These entgegen: „Gleichheit sinnlicher Erscheinungen ist nichts anderes als extreme Aehnlichkeit". Es gibt eine Aehnlichkeit, die nicht in der Gleichheit von Theilen oder Verhältnissen besteht, sondern unmittelbar als solche an einfachen Inhalten erfasst wird. Sie zeigt Steigerungen und zeigt eine (nach den Umständen und Personen wechselnde) obere Schwelle, die wir als Gleichheit der betreffenden Inhalte bezeichnen. Wo immer eine Summe von Empfindungsinhalten als eine „Reihe" aufgefasst wird, da müssen zuletzt Wahrnehmungen einfacher Aehnlichkeit stattfinden. Diese sind sogar die Voraussetzung für die der zusammengesetzten, für welche die gewöhnliche Definition zutrifft. Irgendwo muss man eine nicht weiter auflösbare Aehnlichkeit anerkennen. Messungen einfacher Aehnlichkeiten sind nicht principiell und allgemein unmöglich.

Der allgemeine Theil schliesst mit einer Besprechung der Urtheile über die Distanz (den Grad der Unähnlichkeit) zweier Empfindungen und derjenigen, welche einen Standpunkt voraussetzen.

Die acht §§ des speciellen Theiles sind, mit Ausnahme eines einzigen über Beurtheilung von Intensitäten, den Urtheilen über Tonqualitäten = Tonhöhen gewidmet. In eindringender und höchst lehrreicher Weise wird betreffs der letzteren von der unmittelbaren Beurtheilung, der Anwendung mittelbarer Kriterien (der Innervationsgefühle, der Muskelempfindungen des Kehlkopfs und der Ohren), der Unendlichkeit und Stetigkeit des Tongebietes, der Raumsymbolik bei Tönen, den Bedingungen der Zuverlässigkeit, den individuellen Unterschieden der Empfindlichkeit, des Gedächtnisses sowie des Sinnes für mittelbare Kriterien gehandelt und zum Schlusse eine grosse Zahl eigener und fremder Versuchsreihen über

einzelne Urtheilsclassen beigebracht. Aus der Fülle des Materials greife ich einige Einzelheiten heraus.

Mit Recht tritt Stumpf dafür ein, dass weder Musikalische noch Unmusikalische der Muskelempfindungen zur Vorstellung und Beurtheilung von Tönen benöthigen. Dieselben sind eine hauptsächlich bei Laien eintretende gewohnheitsmässige Begleiterscheinung, aber nicht eine unentbehrliche Bedingung der Tonvorstellung und des Tonurtheils. Die mittelbaren Kriterien (ausgeführte und intendirte Action des Kehlkopfs, der Lippen, Arme, Hände oder des Ohrmuskels) können wohl zur Reproduction und überlegenden Vergleichung von Tönen mitbenutzt werden, aber sie sind nicht allgemein und nothwendig dabei betheiligt. Vorstellung und Urteil können ganz unmittelbar sein, können des stillen innern Singens und ähnlicher Hülfsmittel vollständig entrathen. — Beistimmend verweist der Verf. auf die von Lotze, G. E. Müller, Ferrier und W. James vorgebrachten Argumente gegen die Innervationsempfindungen. Preyer's einschlägige Arbeiten finden vielfach Berücksichtigung.

Sorgfältige Erörterung erfährt in § 11 die auffallende Kraft, mit der sich die Raumsymbolik gerade bei Tönen, die an sich am wenigsten räumlicher Natur sind, geltend macht, und der specielle Eindruck des Emporsteigens, den uns die Tonreihe erweckt; sodann die Merkmale, welche sich regelmässig mit der Tonqualität verändern und mit ihr parallel laufende Reihen bilden: die tiefen Töne besitzen geringere Glätte, sie besitzen bei gleicher Reizstärke geringere Empfindungsstärke, es kommt ihnen in der Vorstellung eine grössere Ausdehnung zu, ferner ein langsameres An- und Abklingen und eine längere Beurtheilungszeit, endlich wächst die relative Unterschiedsempfindlichkeit von der Tiefe zur Höhe, wenigstens bis zur dreigestrichenen Octave.

Aus dem Abschnitt über die Bedingungen der Zuverlässigkeit einige interessante Thatsachen: bei allen Menschen besteht, obgleich er nur selten bemerkt wird, ein Unterschied beider Ohren in Bezug auf die Höhe, die meisten hören rechts etwas höher (Fessel). Weiche Klänge werden leicht zu tief geschätzt. Unter zwei qualitativ unmerklich verschiedenen Tönen wird selbst von Geübten der stärkere leicht für den

höheren gehalten. Verstärkung erscheint als Erhöhung. Die Beimischung von Obertönen gibt jedem Tone einen höheren Anstrich — eine Täuschung durch das Gefühl. Das Echo scheint höher als der ursprüngliche Laut.

Ueber die reinen Distanzurtheile und ihr Verhältniss zu den Intervallurtheilen erwarten wir von dem nächsten Bande weitere Aufklärung. Das bis jetzt darüber Gesagte hat uns nicht überzeugt. Wir gehören zu denen, welche von der Intervallenscala nicht zu abstrahiren vermögen und das gleiche Intervall in verschiedenen Octaven (z. B. C G und c g) auch für die gleiche Distanz halten. Es ist uns unverständlich, dass „das gleiche Intervall mit zunehmender Tonhöhe bis etwa c^8 eine zunehmende Distanz in der Empfindung darstellen" soll.

Nach meiner Ueberzeugung beruht die selbst schöpferisch begabten Musikern vielfach versagte Sicherheit in Beurtheilung der absoluten Tonhöhe, durch die sich bei den vom Verf. vorgenommenen Versuchen er selbst und der Violoncellist David Popper auszeichneten, weit mehr auf ursprünglicher Anlage als auf Uebung. Ref. bestand die mit ihm als siebenjährigem Knaben häufig am Clavier angestellten Proben, mit Ausnahme der äussersten Regionen, ohne Fehler. — Während die absolute Unterschiedsempfindlichkeit von der Tiefe bis beiläufig zur Mitte der musikalisch gebrauchten Tonreihe (Claviertastatur) zu-, dann wieder abnimmt, nimmt die relative Unterschiedsempfindlichkeit bis zur dreigestrichenen Octave einfach zu. Das Weber-Fechner'sche Gesetz trifft somit für Tonqualitäten nicht zu. — Die Versuche mit (zum Theil enorm) Unmusikalischen lieferten höchst nutzbare Ergebnisse. — Den Beschluss machen interessante Mittheilungen über partielle Störungen der Tonwahrnehmung und Tonphantasie bei Robert Schumann, Robert Franz, dem inzwischen verstorbenen F. Smetana und Andern.

Wir schliessen mit dem Wunsche, dass dem Verfasser der Humor, dem er zuweilen den wissenschaftlichen Ernst freundlich zu durchbrechen erlaubt, bei der Fortführung und Beendigung seiner gediegenen Arbeit treu bleiben möge.

Jena. Richard Falckenberg.

Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnisstheoretische Studie zur Begründung des letztern. Von *C. Th. Isenkrahe,* Pfarrer. Leipzig bei F. Fleischer 1883. (VI u. 182 S.) Gr. 8°.

„Idealismus oder Realismus?" fragt der römisch-katholische Verf. dieser höchst beachtenswerthen und eindringenden Studie und deutet damit an, dass er selber auf einem dogmatischen Standpunkte sich befindet, den Diejenigen, welche durchweg auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung stehen möchten, für ihre Person überwunden haben. Ob Idealist oder Realist, darauf kommt es in der That für Denjenigen gar nicht an, welcher sich ernstlich die Aufgabe gestellt hat, irgendwie durch specielle Aufweisung des gesetzmässigen Zusammenhanges der Erscheinungen in einem bestimmten Gebiete des philosophischen oder sonstigen Wissens thatsächlich unsere Erkenntniss zu fördern und zu bereichern. Schon die Geschichte der Philosophie zeigt deutlich, dass die verschiedenen systematischen Standpunkte nichts Anderes sind als scharf formulirte und umfassende Ausdrücke für Ueberzeugungen, die von gewissen Gesichtspunkten aus gewonnen werden und von diesen aus berechtigt, aber nicht erschöpfend sind. Der Stand der gegenwärtigen philosophischen Forschung bestätigt aber vollends dasselbe. Er beweist, dass sich in wichtigen Fragen solche Standpunkte berühren können, die man sonst für absolut unverträglich miteinander hielt. Der Empirist Wundt lässt die Metaphysik als Wissenschaft gelten, die der Idealist Dilthey verwirft, der Realist Riehl hält an dem Apriorismus fest, den der realistische Verf. dieser Schrift — darin mit den realistischen Herbartianern einig — als die schärfste Zuspitzung eines unhaltbaren Idealismus ansieht. Der Positivist Laas begreift noch bis heute nicht, dass Apriorismus und Empirismus mit einander vereinbar sind und kämpft so gegen Windmühlen, da Kant deutlich betont, dass seine Kritik alle ihre Vorstellungen als erworben angesehen wissen will. Darum ist denn auch der empiristische Physiologe Helmholtz erkenntnisstheoretischer Apriorist hinsichtlich der empirisch nicht ableitbaren Gesetzmässigkeit des Grundsatzes der Causalität, während der Logiker Sigwart mit vollem Rechte den empiristischen Stand-

punkt festhält in Bezug auf alle psychologische Vermittlung der logischen Normen für das Selbstbewusstsein und doch den Ursprung dieser vernünftigen Gesetzmässigkeit der letzteren nur apriorisch zu fassen vermag.

Solchem Sachverhalte gegenüber beanstande ich also die Fragestellung des Verfassers. Im Uebrigen erkenne ich jedoch an, dass in der Untersuchung selber dieser bemängelte Dogmatismus sehr zurücktritt und uns eine Arbeit dargeboten wird, durch welche Isenkrahe sich in gleicher Weise um die Erkenntnisstheorie wie um die Psychologie verdient gemacht hat. Das Buch liefert überdies einen höchst interessanten Beitrag dafür, dass die scholastische Philosophie, welcher in ihrer thomistischen Formulirung der Verf. im Wesentlichen auch sonst treu zu sein glaubt, in der That hinsichtlich der Wahrnehmungstheorie der heutigen Physiologie gegenüber sich zum Theil im Rechte befindet, wenigstens darin, dass sie die Wahrnehmungen unmittelbar für untrügliche Zeugen einer Aussenwelt ansieht, obschon nicht darin, dass sie dieselben für Bilder der letzteren hält. Diesen Satz zu beweisen, das ist die eigentliche Aufgabe, die der Verf. sich sachlich gestellt hat; ihre Lösung bildet in der Hauptsache den Inhalt des Buches, und ich halte den Beweis, der noch dazu mit einer sehr zeitgemässen Frage sich beschäftigt, für vollkommen gelungen. Ich trete also dem Realismus des Verfassers in der Wahrnehmungstheorie bei, ohne dass ich sonst im Stande wäre, mich schlechthin als Realist zu bezeichnen, was Isenkrahe auch wider Willen selber nicht durchweg ist. Nur darin irrt der Verf., dass er in der Kantischen Wahrnehmungstheorie jedes realistische Moment verkennt. Es scheint, dass er mit der einschlägigen Literatur sich hier nicht genügend vertraut gemacht hat. Er citirt wohl Helmholtz und Fr. A. Lange, auch B. Erdmann, aber weder Riehl noch Tobias, welcher letztere in seinen „Grenzen der Philosophie" zuerst die Einseitigkeit der von jenen aus Kant gezogenen Consequenzen dargelegt hat.

Isenkrahe beginnt in der „Einleitung", S. 1—4, mit einer Begriffsbestimmung des Idalismus und Unterscheidung

zweier Hauptarten desselben, indem er einem „extremen" einen „gemässigten" gegenüberstellt; während nämlich bei ersterem der Widerspruch gegen das Zeugniss der Sinne sich auch auf das Dasein der Dinge erstrecke, beschränke er sich bei letzterem auf das Sosein derselben, auf die Qualitäten.

Im § 1 „Der extreme Idealismus" (S. 4—29) versucht der Verf. zunächst eine Widerlegung des letzteren und zwar erstlich auf indirectem Wege, indem er seine Vertreter hinsichtlich ihres practischen Realismus ad absurdum führt; sodann macht er sich an eine directe Widerlegung, von der er jedoch zugibt, dass sie wie jeder derartige Versuch an einer fatalen petitio principii leide. Denn „die Prämissen, auf die man sich stützt, sind nicht blos der Aussenwelt regelmässig entlehnt, sondern diese wird dabei immer auch als anerkannt schon vorausgesetzt". (S. 6.) Ein directer Beweis für das Dasein der Aussenwelt lasse sich also nicht führen. Diese Thatsache stosse den Realismus aber trotzdem nicht um, weil es „Dinge gebe, die keines Beweises bedürfen", was Isenkrahe besonders gegen Helmholtz' Aufsatz „die Thatsachen in der Wahrnehmung" geltend macht.

Zweierlei wird in dieser Beziehung behauptet: 1. „alles das bedarf keines Beweises, was man schon weiss", (S. 12) und 2. „Es gibt . . . Sätze, Wahrheiten, Principien, die so einfach sind, dass Jeder, der überhaupt nur Verstand hat und sich im actuellen Gebrauche desselben befindet, sie als richtig einsieht". So einfach liegt die Sache nun aber doch nicht. Der erste Satz ist ja zweifellos richtig, könnte jedoch beweisend nur alsdann sein, wenn es irgend ein ursprüngliches Wissen gäbe, während in Wahrheit nur ursprüngliche Grundlagen des Wissens vorhanden sind, die auf indirectem Wege, durch kritisches Wissen selber zu ermitteln sind und der Skepsis desselben mittels kritischer Selbstbesinnung über unser Selbstbewusstsein ein Halt gebieten. — Der 2. Satz jedoch hält schon solcher Selbstbesinnung gegenüber nicht Stand und ist also von sehr zweifelhaftem Werthe. Der Verf. verfährt hier schon deshalb nicht kritisch genug, weil er nicht unterscheidet zwischen einem thatsächlichen

und einem erklärenden Wissen. Jenes, als Erlebniss einer selbst gemachten Erfahrung, ist unmittelbar gewiss und bedarf als solches keiner weiteren Bestätigung, aber kein erklärendes Wissen beruht auf sich selber, sondern es bedarf mindestens einer indirecten Bewährung, durch welche die zu erklärende Thatsache, wäre sie auch ein persönliches Erlebniss, als etwas nachgewiesen wird, was nicht blos in dem zufälligen Zusammenhange des letzteren eine Stelle hat, sondern in etwas gegründet ist, was sich unabhängig von diesem ein für alle Mal in meinem Bewusstsein behauptet und als Fall einer das letztere und sein Verhältniss zu seinen einzelnen Erscheinungen beherrschenden Gesetzmässigkeit und Vernunftordnung sich darstellt. Darum dürfte für das erklärende Wissen Helmholtz dem Verf. gegenüber Recht behalten mit seiner Behauptung, „dass einfach Alles beweisbedürftig und dass ohne Beweis nichts sicher sei, schlechterdings nichts". Gleichwohl gewinnt man durch Kritik des Selbstbewusstseins selber, auch für das erklärende Wissen, obzwar nur durch indirecten Beweis festgestellte ganz unbestreitbare Voraussetzungen. Sie liegen in der Selbstgewissheit des Selbstbewusstseins, wie es in vorempirischer Constanz allem anderen Wissen gegenüber als integrirender Bestandtheil sich behauptet und als sein begriffliches, in jeder Erfahrung nachweisbares Complement das Weltbewusstsein fordert, was sich zumal dadurch bestätigt, dass in der Empfindung undifferenzirt jener Gegensatz von Subject und Object enthalten sein muss, welcher im vorstellenden und denkenden Bewusstsein erst deutlich hervortritt.

Auf solche Weise gelangt der besonnene Kriticismus zu demselben Resultat wie der Verf. auf S. 14, wo dieser sagt: „Der Realismus ist für Den, aber auch nur für Den beweisbedürftig, der am Dasein der Aussenwelt wirklich zweifelt." Es würde jedoch hier zu weit führen, wollte ich auseinandersetzen, weshalb ich gleichwohl aus Gründen, die in der Consequenz der bereits vorgebrachten Differenzen von der Ansicht des Verfassers enthalten sind, über Kant's Lehre und seine Kriterien der Wahrheit anders denken muss als Isenkrahe.

Im § 2 wird alsdann auf S. 29—41 „der gemässigte Idealismus" einer Kritik unterzogen. Isenkrahe charakterisirt ihn in erster Linie durch den Umstand, dass derselbe dem Realismus der populären Meinung die Annahme von Bildern der Dinge, die wir wahrnehmen, imputire und zweitens dadurch, dass er selber an Stelle dieser „Bilder" blosse „Zeichen" setze, durch welche unsere Vorstellungen an die Dinge erinnern. Wohl gibt es hier Dinge, aber wie diese an sich beschaffen sind, das können wir durch Sinne nicht erkennen. Treffend führt jedoch der Verf. aus, dass der populären Meinung die Annahme solcher Bilder, die höchstens bei dem Auge in Betracht kommen können, ganz fern liege. Wir würden z. B. von geschmeckten, gerochenen, gehörten Objecten uns nie Bilder zuschreiben, wenn wir sie nur schmeckten, röchen, hörten und nicht zugleich auch sehen und betasten könnten. Beim Auge habe wegen der bekannten „Netzhautbilder" jene Annahme zwar eine reale Unterlage, jedoch haben die letzteren für den Act der Wahrnehmung selber unmittelbar gar keine Bedeutung, da wir von ihrem Vorhandensein kein Bewusstsein bei demselben erlangen. Nicht mit Unrecht bemerkt Isenkrahe auf S. 32: „Wer wird denn beim Sehen etwas von Netzhautbildern gewahr? Erst die Wissenschaft musste kommen und uns sagen, dass wir überhaupt eine Netzhaut haben. Das that sie denn, und sie brachte nun weiter die unglückselige Lehre von den Netzhautbildern und ihrem Objectiviren auf, eine Lehre, die man als die eigentliche Quelle der ganzen idealistischen Verwirrung bezeichnen darf". — Dass unsere Empfindungen keine wirklichen Bilder der Dinge oder ihrer Eigenschaften sein können, folge noch ganz besonders aus dem zuerst von Johannes Müller entdeckten und dann von Young und Helmholtz noch etwas erweiterten und präcisirten Gesetze von den sogen. specifischen Sinnesenergien. Gerade die Rücksicht auf letzteres habe den Idealismus zur Theorie von den „Zeichen" geführt. Lehre doch Helmholtz: „In sofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äusseren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen der-

selben gelten, aber nicht als ein Abbild. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande . . . Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist. Die Beziehung zwischen beiden beschränkt sich darauf, dass das gleiche Objekt, unter gleichen Umständen zur Einwirkung kommend, das gleiche Zeichen hervorruft, und dass also ungleiche Zeichen immer ungleicher Einwirkung entsprechen". Werde diese Theorie consequent durchgeführt, so bleibe, wie Isenkrahe meint, von unserer Kenntniss der Aussenwelt nichts übrig.

Darum wendet sich der Verf. im Folgenden, weil keine Form des modernen Idealismus eine haltbare Wahrnehmungstheorie ermögliche, einer alten Lehre zu. Er behandelt nämlich im § 3 „die scholastische Wahrnehmungstheorie" (S. 41 bis 78), welche das natürliche Bewusstsein zur genügenden Geltung bringe und für welche die sinnliche Wahrnehmung ein directes Erkennen der Aussendinge sei. Wenn diese Thatsache auch einer erkenntnisskritischen Rechtfertigung nach unseren obigen Darlegungen bedarf, so hat Isenkrahe jedenfalls darin Recht, dass sie allein dem empirischen Sachverhalte entspricht. Ganz richtig heisst es S. 42: „Es sind Dinge, deren wir wahrnehmend inne werden, und nicht unsere sinnlichen Erregungen. Von letzteren weiss man erst, nachdem man von den Dingen Kenntniss genommen hat". Obschon also der Verf. der scholastischen Theorie darin beistimmt, dass die Wahrnehmung eine directe Erkenntniss der Aussendinge ist, leugnet er andererseits, dass, wie die Scholastik weiter behaupte, diese Erkenntniss sich durch Vorstellungen oder Bilder vollziehe. Gerade der heutigen Physiologie gegenüber entstehe dann ja die Aufgabe, die Treue der Bilder nachzuweisen. Pesch in seinem „Weltphänomen" habe sich dieser Aufgabe unterzogen. Aber Verf. zeigt, dass es ihm nicht gelungen ist und zwar thut er dies auf eine Weise dar, welche die interessantesten Einblicke in die scholastischen Lehren über diesen Punkt und in die modernsten Versuche gewährt, sich mit ihnen, ohne dem Standpunkt der Kirche etwas zu vergeben, von dem Boden der heutigen

Wissenschaft aus abzufinden. Von besonderer Unbefangenheit zeugt die Art, wie der Verf. jedes Hineinreden der Theologie in die naturwissenschaftliche Forschung verwirft (S. 54). Erklärt er doch ganz bündig: „Die Theologie hat ihre richtige Stelle erst nach der Naturforschung" (ebd.).

Den Kern der gesammten Untersuchungen bildet der folgende „§ 4. Die vorgeblichen Sinnestäuschungen und der Wahrnehmungsact". Verf. leugnet jene. Denn nicht die Sinne täuschen, sondern die Urtheile über die Referate derselben; jedenfalls thäten jenes nicht die einzelnen Sinne, sondern nur die gewöhnlich von mehreren Sinnen ausgehenden gleichzeitigen Referate über die Dinge, welche uns an die Zusammengehörigkeit solcher Meldungen so sehr gewöhnt haben, dass in vielen Fällen eine derselben hinreicht, um sofort in uns die instinctive Supposition der übrigen zu erwecken (S. 80). Der Verf. sucht in dieser Weise sehr geschickt die Behauptung zu begründen, dass alle Sinnestäuschungen auf Fehlschlüssen beruhen. Er stellt demgemäss folgende Theorie über den Wahrnehmungsact selber auf:

a. Die wahrgenommenen Aussendinge bewirken in unsern peripherischen Sinnesorganen eine gewisse Erregung, welche wir nicht wahrnehmen, welche auch überhaupt nicht in unser Bewusstsein eintritt, wiewohl sie andererseits von wesentlichem Einfluss, ja von determinirender Bedeutung für den Wahrnehmungsact ist.

b. Auf die Action von aussen erfolgt je nach ihrer Beschaffenheit und je nach der Beschaffenheit der getroffenen Organe eine Reaction von innen. Auch von ihr kann nicht eigentlich gesagt werden, dass wir sie „wahrnehmen", weil dieses Wort ja die Kenntnissnahme von den Qualitäten eines Aussendinges bedeutet, aber sie tritt — bei der nöthigen Geistespräsenz — in unser Bewusstsein und sie ist die jedesmalige Wahrnehmung.

c. Was wir wahrnehmend gewahr werden, ist nichts weiter, als dass ein Aussending vorhanden sei, welches die Eigenschaft besitze, uns zu der jedesmaligen Reaction zu zwingen. So entdeckt jeder Sinn eine besondere Klasse von Eigenschaften an den Dingen, und diese Eigenschaften

bezeichnen wir als „roth", süss", „kalt" u. s. w. Wir tragen hierdurch nichts Inneres nach aussen, sondern nur den Grund des Innern verlegen wir nach aussen. Die Wahrnehmung ist eine nackte Grundsetzung — keine Gleichsetzung oder gar Verwechselung.

d. Aber sie ist nicht in der Weise eine Grundsetzung, als ob auf diesen Grund erst geschlossen werden müsste; die Grundsetzung ist eine unmittelbare oder einfach eine Grunderkenntniss. Und hierbei ist dann schlechterdings jede Möglichkeit einer Täuschung ausgeschlossen.

Nachdem der Verf. diese Sätze erläutert hat und zwar in überzeugender Weise, betont er, dass durch sie wohl die sinnlichen Qualitäten der Dinge, aber noch nicht die räumlichen erklärt seien. So folgt dann der § 5, „Der Raum" betitelt, S. 106—142, ferner eine damit zusammenhängende noch speciellere Untersuchung im § 6 „Wie die Ausdehnung sich erzeugt" (S. 142—157), und endlich wegen der durchgreifenden Analogie, die zwischen Raum und Zeit besteht, im § 7 eine Digression über „Die Zeit" (S. 163—182). Das Ergebniss ist, dass der leere Raum nichts sei, Raum überhaupt nichts als „Körperabwesenheit" bezeichne und folglich auch der erfüllte Raum keine Existenz habe. Ausdehnung aber sei nur eine Eigenschaft der Körper, die mit diesen verschwinde. Die Zeit endlich sei ebenfalls nichts Reales, sondern blosse Veränderungslosigkeit. Es heisst S. 117: „Wie dem Raume die Ausdehnung gegenübersteht, so der Zeit die Dauer. Raum und Zeit sind keine Realitäten, weder selbstständige noch unselbstständige; auch Ausdehnung und Dauer sind keine selbstständigen, aber doch unselbstständige Realitäten, die gewissen Substanzen als Qualitäten inhäriren. Dauer eignet nämlich allen kreatürlichen Dingen als solchen, „Ausdehnung aber nur den Körpern".

Diesem Ergebniss über Raum und Zeit vermag ich nicht zuzustimmen. Es kommt nur zu Stande, weil der Verf. ausser dem göttlichen Sein nur empirische — geistige oder körperliche — Realitäten kennt, auch alle Realitäten einer Art sein lässt und keine Rangordnung des Wirklichen statuirt. Für Raum und Zeit gebricht es dem Verf. somit an der

Möglichkeit, als das sie existiren zu lassen, was sie wirklich sind, nämlich weder empirische Realitäten noch göttliches Sein, sondern ein Sein, das in gewissen Verhältnissen der Erscheinungen besteht, wie sie des Menschen Geist, als ein vorempirisches Sein, im Ringen mit dem empirischen Sein der inneren, resp. äusseren Erfahrungen als ein diesen sämmtlich immanentes Moment vorfindet und in seinem Selbstbewusstsein erzeugt.

Diese Einschränkung hebt aber im Wesentlichen des Verfassers Ansicht vom Raume und der Zeit auf, während wir seine Wahrnehmungstheorie gelten lassen können unter der Voraussetzung, dass sie einer kritischen Rechtfertigung auf Grund apriorischer Vernunftthatsachen noch bedarf. Der Verf. selber kann gar nicht umhin, wider Willen solche vorauszusetzen. Dies zeigt besonders § 4, wo er die Sinnestäuschungen behandelt. Denn dass es solche nicht gibt, wofern die Sinnesreferate nur nicht unkritisch in ihrem zufälligen Zusammensein aufgenommen werden, erkennt Isenkrahe selber an, d. h. aber nichts anderes, als er beurtheilt die Sinneseindrücke nach einem Massstabe, der nicht in ihnen, sondern in der normalen Natur des den Sinnen gegenüber relativ selbstständigen überindividuellen Wesens unseres Geistes enthalten ist [1]).

Vieles in diesem Buche würde anders ausgefallen sein, wenn der Verf. noch weitere literarische Umschau gehalten hätte. Dies zeigt sich z. B. deutlich hinsichtlich solcher Probleme, die er zwar formell in ganz origineller Weise berichtigt, sachlich aber so, dass er nur längst Bekanntes wiederholt. So nimmt er zu der Lehre von den specifischen Sinnesenergieen wesentlich dieselbe Stellung ein wie Lotze, begründet sie aber auf eigenthümliche Art. Heisst es doch S. 70: „Beim Druck auf den Augapfel entsteht allerdings eine Lichtempfindung, aber dass sie durch den Druck

1) Auf Grund solcher Norm lässt sich mindestens auch die Annahme einer Realität der Aussenwelt als ein berechtigter Glaube direct begründen, wie es jüngst geschehen ist von Ed. Zeller in dem Aufsatze No. IX seiner „Vorträge und Abhandlungen, Dritte Sammlung, Leipzig b. Fues 1884", bes. S. 248—55 und 259—71.

entsteht, ist doch noch zu beweisen. Sie könnte bloss anlässlich des Druckes in ganz normaler „specifischer" Weise entstehen, nämlich durch die Einwirkung des Aethers, dem der durch den Druck von der Stelle geschobene Nerv mehr exponirt wird". Ganz ähnlich drückt sich Lotze aus, z. B. im § 10 seiner Grundzüge der Psychologie": „[Es] kann schwerlich in dem gespannten Augapfel eine Bewegung der ponderablen Theile durch Stoss geschehen, ohne dass ein Theil derselben sich auch in Bewegungen des im Auge befindlichen Aethers umsetzt und so eine Lichtbewegung erzeugt, die nun als adäquater Reiz auf den Sehnerven ebenso wirkt, als wenn sie von aussen käme". Ref. theilt des Verfassers und Lotze's Bedenken, weswegen er auch nicht mit den Physiologen schlechthin behaupten würde: „Jedes Sinnesorgan besitzt einen specifischen Reiz, durch den es in Erregung versetzt wird", sondern in Wahrheit nur folgende Formulirung billigen würde: „Lediglich anlässlich eines specifischen Reizes gelangt ein Sinnesnerv und ein Sinnesorgan zur vollen Entfaltung seiner charakteristischen Function in Aneignung äusserer Eindrücke".

Bonn, im März 1884. J. Witte.

Grundriss der Psychologie oder der Lehre von der Entwicklung des Seelenlebens im Menschen. Von *Ludwig Strümpell.* Leipzig, Böhme. 1884. (VII, 309 S.) 8°.

Was ich beim blossen Anblick des Titels „Grundriss der Psychologie von Strümpell" erwartet habe, habe ich auch bei der Lectüre des Buches gefunden, — ein durch Klarheit ausgezeichnetes treffliches Lehrbuch vom Herbart'schen Standpunkte, doch nicht ohne erhebliche und erfreuliche Abweichungen und Neuerungen. Und umgekehrt kann Str., wenn er den Namen des Unterzeichneten sieht, sogleich wissen, dass diese Anzeige ihm jedenfalls so viel Anerkennung als eben ausgesprochen wurde, zollen wird, auch dass sie im Einzelnen noch Vieles zu loben haben wird, zugleich aber auch Differenzen principaler Art wird erwähnen müssen. Möchten die folgenden Bemerkungen der Anregung dienen und zur Verständigung beitragen.

Es berührt mich äusserst sympathisch, als Ausgangspunkt die „psychischen Thatsachen" genannt zu sehen. Vortrefflich ist das Wort S. 11 „Die genauere Beobachtung des geistigen Lebens in uns findet dasselbe überall in sehr feinen Zusammenhängen und Uebergängen und so lange das Bewusstsein wach ist, in einer derartigen Regsamkeit, dass man daraus auf ein Wirken und Gegenwirken der kleinsten und grössten, der schwächsten und stärksten Bewusstseinsinhalte und Vorgänge auf einander und deren immerwährende Trennungen und Verbindungen schliessen darf"; denn es umfasst das ganze Object der Psychologie durch den Begriff des Bewusstseinsinhaltes, welchem Standpunkte auch die Gliederung treu bleibt.

Sehr richtig soll S. 13 „an Stelle der getrennten und zusammenhangslosen Vermögen die Vorstellung einer inneren Entwickelung gesetzt werden — und diese Vorstellung setzt voraus S. 14, dass ein Theil des geistigen Lebens aus der Wechselwirkung seines Besitzers mit der Aussenwelt nach gewissen von seinem Willen unabhängigen Gesetzen mehr oder weniger vollkommen entspringt". Ich füge nur hinzu, dass — was kaum Widerspruch finden dürfte — die Darstellung der Entwicklung die Kenntniss der letzten einfachsten Elemente aller seelischen Vorgänge, d. i. alles Bewusstseinsinhaltes, zu deren Begriff eben auch das Gesetz ihres Wirkens und Leidens gehört, und aus denen je nach den äusseren Einwirkungen und Umständen die vielen verschiedenen Entwicklungsstufen und Gestaltungen des geistigen Lebens erklärbar werden, als Resultat vorangehender Analyse voraussetzt.

Dass die vorstellende Thätigkeit die Grundlage aller andern bildet, wird S. 15 vorläufig als sicher vorausgesetzt und zunächst von den Unterschieden im Vorstellungsverhalten gehandelt, als deren erster die Thatsache hervortrete, dass alle Bestandtheile des geistigen Lebens einem Wechsel zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein unterliegen. Str. erklärt nun zwar zuerst S. 17, die unbewusste Vorstellung für einen Inhalt, der einmal bewusst war, es nun aber nicht mehr ist, den unbewussten Zustand für einen nicht daseienden, fügt aber sogleich, ohne auf den wichtigen Unterschied weiter ein-

zugehen, hinzu, dass, was früher eine bewusste Vorstellung war, auch unbewusst fortdauere und sogar in diesem seinem unbewussten Verhalten auf das Bewusste eine Wirksamkeit ausübe. Die gemeinte Thatsache ist ja über allen Zweifel, aber sie lässt sich auch anders ausdrücken, und, so lange eine befriedigende Erklärung fehlt, thun wir am besten uns auf die Anerkennung des Thatbestandes zu beschränken; die Theorie von den zwar unbewussten, aber doch existirenden und wirkenden Vorstellungen halte ich für eine blosse Scheinerklärung. Die hergebrachten Erklärungen des Bewusstseins lehnt Str. S. 19 ab und verweist uns zunächst auf das thatsächliche Erleben des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens. Letzteres ist ganz in meinem Sinne, und wenn Str. bei dem Worte „Bewusstseinsart" dasselbe dächte, wie ich, so würde ich es auch nur billigen können, dass er ibid. die wichtigste Aufgabe nun in der Unterscheidung der hauptsächlichsten Bewusstseinsarten findet, durch welche der Sinn des Wortes Bwusstsein klarer werden soll. Str. unterscheidet das unmittelbare ursprüngliche Bewusstsein desjenigen, was wir Empfindung nennen, von demjenigen Bewusstsein als einer anderen Bewusstseinsart, welches durch Apperception zu Stande kommt, und dieses wieder von demjenigen, in welchem Vorstellungen sich zu Subjecten „verdichtet" haben, und dieses wieder von dem Ich- resp. Selbstbewusstsein, welches erst entstehen könne, wenn durch den in Fluss gerathenen Verdichtungsprozess auch diejenige Verdichtung sich eingefunden hat, welche das Ich als Subject ist.

Aber sind das „Arten" des Bewusstseins?

Ich halte es für Unterschiede im Bewusstseinsinhalte. Freilich ist es möglich, diese wichtigen Unterschiede eben zur Eintheilung zu benutzen, aber das Bewusstsein als solches scheint mir dabei stets dasselbe zu bleiben. Warum das Str. nicht so zu sein scheint, weshalb er zu seinen uncoordinirbaren „Arten" des Bewusstseins kommt, weiss ich wohl, aber ehe ich darauf eingehe, möchte ich zeigen, wie viel von seiner Lehre von der für ihn massgebenden Voraussetzung unabhängig ist und sich auch mit anderen Standpunkten, z. B. dem meinigen verträgt. Es ist die äussert wichtige

Unterscheidung der Stufen in der Entwicklung des Bewusstseins; sie ist in ähnlicher Weise auch von mir an verschiedenen Stellen angedeutet worden. Erk. Log. S. 96: „Somit ist ebendasselbe Inhalt des Bewusstseins, der Inhalt aller unserer Kenntnisse und Erkenntnisse, und eben dieses zugleich nicht gegebener Inhalt, sondern die bestimmte Art, wie das wirklich unmittelbar Gegebene vom bewussten Ich angeeignet, in sein Bewusstsein aufgenommen wurde. — Ob wir Rothes oder Grünes sehen, dadurch wird das Bewusstsein kein anderes, in beiden Fällen ist die Aneignung als solche ganz dieselbe, aber ob das Bewusstsein blos an einem einzigen in seiner Bestimmtheit sich aufdrängenden Eindrucke erwacht und von ihm erfüllt ist, oder ob es die Welt der Dinge und ihres gegenseitigen Verhaltens in sich trägt, ist ein wesentlicher Unterschied des Bewusstseins selbst. Denn im letzteren Falle erfolgt die Aneignung des wirklich unmittelbar Gegebenen gleichzeitig mit jener vielfachen eigenthümlichen Umgestaltung als Unterscheidung und Identificirung und ursächliche Verknüpfung — (S. 97). denn ein blosses Aneignen oder Bewusstmachen des Eindruckes können und müssen wir zwar gewissermassen als vorhistorisches Factum postuliren, aber es ist nicht das Bewusstsein, welches wir kennen, in welchem es liegt, dass kein Eindruck sich einstellen und Bewusstseinsinhalt werden kann, ohne unterschieden und wiedererkannt zu werden, ohne seine bestimmte Stellung zu erhalten und in die tausendfachen Beziehungen, die wir kennen, eingefügt zu werden". So auch schon ibid. S. 95. Und dass das Denken erst nach reichlicher Bethätigung an den Dingen im Stande ist, sich auf sich selbst und seinen Ausüber zu richten, ist gleichfalls mehrfach z. B. Grdzg. d. E. u. R. S. 154 von mir behauptet. Diese Unterschiede der Bewusstseinsinhalte sind aber zugleich Unterschiede der Klarheit des Bewusstseins. Dieser sind sehr viele, vergleichbar allen Zwischenstufen zwischen dem trüben nur eben noch wahrnehmbaren Flämmchen und dem blendendsten Sonnenlicht. Sie hängen von dem Reichthum an Vorstellungen und von der Tiefe der Erkenntniss ab, welche die wimmelnde Vielheit des Gegebenen zur Einheit des κόσμος macht, des κόσμος, der, als Object vom eigenen

Ich sehr real unterschieden, doch in seiner Zugehörigkeit zu ihm und seinem Zusammenhange mit ihm erkannt wird. Je mehr das Ich sich seiner Zustände und Thätigkeiten bewusst wird, je mehr und intensiverer Thätigkeiten es sich bewusst ist, je grösser und klarer die Welt und sein Wirken in ihr ist, welche den Inhalt seines Bewusstseins ausmacht, desto mehr weiss es sich selbst und von sich selbst, desto mehr tritt es hervor und desto heller und klarer ist das Bewusstsein. Grdzg. d. E. u. R. S. 158. Was die Herbartianer von der Entstehung und Geschichte des Ichbewusstseins zu lehren wissen (Strümpell S. 294 ff.), enthält demnach für mich eine wichtige tiefe Wahrheit; aber sie ist unabhängig von der metaphysischen Substruction. Das empirische Ich hat seinen ganzen Bestand in dem, was sein Bewusstsein erfüllt, erbaut sich aus ihm (Grdzg. S. 221), und diesen Vorgängen und der Möglichkeit ihrer Differenzen nachzugehen, ist gewiss Aufgabe der Psychologie. Aber die Herbartianer lassen sich nicht an der Erkenntniss genügen, dass alle Unterschiede des Ich schliesslich in der Eigenart des Bewusstseinsinhalts liegen, dass das Ich je nach Beschaffenheit des Bewusstseinsinhaltes klarer und mächtiger hervortritt, dass es, eben nach seinem Begriffe, um so mehr Ich ist, je mehr es sich und von sich weiss. Sie haben diese Erkenntniss nur im Dienste der metaphysischen Hypothese von der Seele gewonnen, in welcher dieses alles erst entstehen soll, und nun kommt die Wunderlichkeit zu Tage, dass das Ich erst aus seinen Vorstellungen entstehen soll; doch natürlich meinen sie nicht aus „seinen", sondern aus denen der Seele. Sie ist der Besitzer derselben, den ja auch Str. in der von S. 14 citirten Stelle voraussetzte. Aber ich muss ferner fragen: woher kommt unser Begriff des Besitzers? welches sind seine letzten Elemente? Wenn wir ihn nicht nach dem Muster des erscheinenden körperlichen Dinges, als des Besitzers seiner Eigenschaften und Theile denken dürfen, und wenn wir ihn auch nicht aus unserer inneren Erfahrung, wie wir etwas als Inhalt unseres Bewusstseins haben, entlehnen dürfen, so scheint mir das Wort inhaltslos. Wie die Seele, noch unbewusst, es machen soll, Vorstellungen zu haben, ist mir nicht erfindlich. Höch-

stens Ereignisse können in ihr vor sich gehen, die aber mit dem, was wir aus unserem Bewusstsein als Vorstellung kennen, nicht vergleichbar sind, und es ist auch nicht abzusehen, wie sie zu Vorstellungen im gewöhnlichen Sinne werden können, wenn nicht zugleich Jemand oder etwas auftaucht, welches sich der Eindrücke oder Empfindungen bewusst wird. Freilich meint man, die Seele habe solche Vorstellungen, wie wir sie aus unserer Erfahrung kennen, nur mit dem Unterschiede, dass sie noch von sich als dem Vorstellenden nichts wisse und dass eben deshalb noch kein Ichbewusstsein und kein Ich vorhanden sei. Aber so wie ich mir kein Ich ohne Bewusstseinsinhalt denken kann (Erk. Log. S. 74 „Das Ich als Object existirt überhaupt erst oder hat seinen Begriff erst darin, dass es das Ich ist, als welches das Ich (sc. Subj.) sich in seinen Zuständen oder in seinem Bewusstseinsinhalte findet oder wiedererkennt, ist also durch diesen Inhalt erst vermittelt, sonst gar nicht vorhanden", u. S. 94 „Das Ich entsteht erst und wird erst denkbar zugleich mit dem Wissen von etwas —"), so wenig Vorstellungen oder Bewusstseinsinhalt ohne ein Ich, welches eben in ihm sich findet und sich weiss. Vorstellung ohne solches Subject scheint mir wie ein Sehen ohne Sehenden, wie ein Kreis ohne Mittelpunkt. Ich kann demnach kein reales Entstehen des Einen aus dem Andern zugeben. Hiervon verschieden ist die Frage, wie und woher das erste Bewusstsein in der Zeit eintrete, welche Frage aber gewiss nicht zu den Aufgaben der Psychologie gehört; auch Str. weist sie ab. Wenn es aber eingetreten ist und die erste Spur von ihm constatirt werden kann, so können wir es uns nur nach Analogie unseres eigenen, welches Ichbewusstsein ist, vorstellen. Erk. Log. S. 86 „Niemand wird behaupten können, dass er in dem allmälig zum Bewusstsein erwachenden Kinde, die beiden Momente, deren Trennung ich als reine Abstraction dargethan habe, gesondert (sc. eines ohne das andere) in concreter Existenz wahrgenommen habe und nachweisen könne". Es ist mit nichts bewiesen, dass mit den Empfindungen in der ersten Kindheit nicht zugleich ein Ichgefühl gegeben wäre, freilich ebenso dunkel und nur ansatzweise, wie der Bewusstseinsinhalt selbst

dunkel, geringfügig und unzusammenhängend ist. Man kann es so depotenzirt denken, wie man will, aber ein gänzliches Fehlen dieses Einheits- und Mittelpunktes ist nicht beweisbar, für mich auch nicht denkbar. Es ist mir ganz selbstverständlich, dass zu einem klaren Ins-Bewusstsein-treten des Ich alle diejenigen Vorgänge, welche Str. erwähnt, vorangegangen sein müssen; gewiss ist dann erst der klare Gegensatz zwischen Ich und Nicht-ich möglich. Aber immer muss eine wenn auch noch so schwache Potenz von solchem Ich schon vorhanden gewesen sein; alle hierauf bezüglichen Darstellungen, S. 296 scheinen mir eine solche vorauszusetzen, und ich bin nicht im Stande den Gedanken zu fassen, wie ein solches Ich aus lauter an sich völlig ichlosen Vorstellungsinhalten ausschwitzen oder erzeugt werden oder durch einen Verdichtungsprozess sich bilden sollte. Ehe dergleichen behauptet werden kann, muss eine erkenntnisstheoretische Untersuchung uns über den Begriff und die Möglichkeit des Entstehens oder Hervorgehens eines Etwas aus einem andern etwas aufgeklärt haben. Mir scheint der Unterschied zwischen dem Ichsein selbst oder dem Ichsein überhaupt und der unterscheidenden Bestimmtheit der Iche auch von Str. nicht beachtet zu werden; letztere, d. i. alles als was, qualem das Ich sich weiss, ist nichts anderes als der Bewusstseinsinhalt, jenes aber kann unmöglich auch aus diesem erst entstehen. Wenn der Verdichtungsprozess, durch welchen die Subjectsvorstellungen entstehen sollen, sonst zu der Frage veranlasst, warum in jedem einzelnen Falle grade die und die Vorstellungen sich so verdichten, und keine andern, (— worauf mein System der Logik eine bestimmte Antwort gibt, nur freilich ohne sich des Bildes „Verdichtung" zu bedienen —) so scheint es mir bei demjenigen Subjecte, welches das Ich ist, ganz klar; natürlich nur weil jede dieser Vorstellungen schon das Ich in sich trägt.

Die Existenz des Ich besteht natürlich im Sichwissen, aber dieses Sichwissen findet nicht hlos dann statt, wenn das Ich sich in der Reflexion in den hellsten Punkt des Bewusstseins setzt und die Erkenntniss hervortritt: Ich weiss, dass ich es bin, der das und das wahrnimmt. Wenn die Erkenntniss

(S. 36 „dass ich es war, der sich das Empfinden zum Bewusstsein brachte") überhaupt eintreten kann, so muss dieses Ich doch auch vorher schon existirt haben. Ich mache auch darauf aufmerksam, dass factisch, auch wenn wir unsere ganze Aufmerksamkeit auf irgend eine Wahrnehmung, einen Gedanken concentriren, sogar so, dass wir, uns selbst vergessend, nichts anderes sehen und hören, nicht dass z. B. eben Jemand in unser Zimmer getreten ist, doch immer unser Ich, wenn auch so zu sagen in schwächerer Beleuchtung im Hintergrunde steht, nie ganz aus unserem Bewusstsein verschwindet, stets bereit, sobald sich ein Anlass bietet, hervorzutreten. Aber ich brauche gar nicht einmal auf die wirkliche stete Anwesenheit dieser Vorstellung Gewicht zu legen. Auch wenn das Ich zeitweise so ganz zurückträte, wie andere Vorstellungen, so könnte doch auch in demselben Sinne sein stetes Gewusstsein behauptet werden, in welchem jeder und gewiss auch Str. sich den dauernd vorhandenen Besitz von solchen Kenntnissen zuschreibt, an welche er in bestimmtem Augenblick nur deshalb nicht denkt, weil er grade mit anderem beschäftigt ist. Cf. Grdzg. d. E. u. R. S. 55—58.

Zu diesen Einwendungen habe ich mir deshalb den Muth genommen, weil ich aus S. 71 ersehe, dass mein Standpunkt gar nicht derjenige ist, gegen welchen Str. mit den Worten polemisirt „Niemals darf das Wort Bewusstsein zur Bezeichnung einer eigenen ausserhalb der Vorstellung stehenden und auf sie einwirkenden selbstständigen Kraft gebraucht werden". Ich stelle das Ich mit seinen Bewusstseinsinhalten oder seinen Vorstellungen als Eines und Ganzes dar, von welchem die Vorstellungen ohne das Ich als ihren Besitzer und das Ich ohne seinen Besitz gedacht nur abstracte Momente sind. Ich habe mir das Bewusstsein niemals als eine auf die Vorstellungen einwirkende „selbstständige Kraft" gedacht. Ob es ausserhalb der Vorstellungen stehe, ist eine Frage, deren Beantwortung ausschliesslich davon abhängt, wie man sich die das Innerhalb und Ausserhalb unterscheidende Grenze denkt. Wenn man unter „Vorstellung" nur den Vorstellungsinhalt versteht unter consequent festgehaltener Abstraction von dem sehenden Auge, dem vorstellenden Subjecte, welches

sich dieses Inhaltes bewusst ist, und wenn ich dann die absolute Unmöglichkeit des Resultirens des Bewusstseins mit dem zu seinem Begriffe und Wesen gehörigen Einheitspunkte aus dem noch ohne es gedachten Inhalte und das absolute zugleich von jenem und diesem behaupte, dann freilich muss ich das Bewusstsein „ausserhalb der Vorstellungen" zu stellen scheinen. Aber die Grenzbestimmung ist falsch; die begriffliche Unterscheidbarkeit des Ich, welches etwas zum Object seines Vorstellens hat, von diesem etwas ist über allen Zweifel, aber es sind abstracte Momente eines Ganzen, so untrennbar eines und innerlich zusammengehörend, wie Peripherie und Mittelpunkt. (Vergl. auch „Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philos. im Umrisse" S. 31 f. Anm.) Es gibt also ein Drittes zwischen Str.'s Auffassung und der von ihm als ihr Gegentheil verworfenen, und dasselbe steht jener näher als dieser, weshalb es seiner Erwägung werth sein dürfte.

Doch jedenfalls sind wir darin einig, dass die Psychologie die Gesetze zu suchen hat, nach welchen von den untersten Ansätzen und Stufen an sich allmälig diejenige Entfaltung und Ausgestaltung des psychischen Lebens vollzieht, welche Str. als Bewusstsein bezeichnet, und auch darin, dass die letzten Elemente gefunden werden sollen, zu deren Begriffe es gehört, je nach vorhandenen Bedingungen und Umständen so oder so zu wirken und zu leiden, und endlich auch darin, dass hier ein System von Vorgängen zu constatiren ist, welches als psychischer Mechanismus bezeichnet werden kann, von welchem ein Theil des Seelenlebens, „die frei wirkenden Causalitäten", wohl zu unterscheiden ist; aber ich kann weder dieser Bezeichnung und der Str.'schen Charakteristik und Ausführung derselben zustimmen, noch bin ich mit ihm über den Begriff und die Art des Wirkens und Leidens, welches den letzten Elementen zugeschrieben wird, noch darüber, welches diese letzteren sind, einer Ansicht.

Der zweite allgemeine Unterschied im Vorstellungsverhalten ist der des willkürlichen und des unwillkürlichen Vorstellens. Sehr gut sagt Str. S. 72 „Wille und Willkür" erwirken niemals selbst direct das, was gewollt und gewählt wird, sondern können immer nur durch ein bewusstes Element einen Im-

puls auf ein anderes ausüben, von dessen Weiterwirken dann das Zustandekommen des Gewollten oder Gewählten abhängt". Der dritte allgemeine Unterschied sind die Qualitätsunterschiede des Vorstellens, der vierte der des nackt psychischen (d. i. des psychischen Mechanismus) und des normirten Vorstellungsverlaufes. Die normirende Macht sind die „frei wirkenden Causalitäten"; sie sind andere, d. h. von den blind und gleichgültig wirkenden Ursachen des psychischen Mechanismus zu unterscheidende „Bewusstseinsinhalte, die sowohl in die ablaufenden Vorstellungen als solche, als auch in ihre Aufeinanderfolge und Wirkung bald regelnd, ordnend und sondernd, bald zurückweisend und abwehrend eingreifen".

Den allgemeinen Unterschieden im Vorstellungsverhalten folgen die Unterschiede der Bewusstseinsinhalte, Vorstellung, Gefühl, Strebung. Ich stimme bei S. 92 „es gibt Vorstellungen in deren Vorgestelltem das Bewusstsein eines Werthes erlebt wird, und wie oft dies geschieht, dass der Inhalt der Vorstellung aufhört ein Gleichgültiges zu sein, ist ein Gefühl da — dieses ist entweder ein Wohlgefühl oder ein Wehegefühl —. Es ist schwierig für jenen Gegensatz des Gefühls ein Wort zu finden, das auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfte". Aber eben desshalb brauchte Str. auch nicht S. 139 gegen den andern Ausdruck „Lust und Unlust" zu polemisiren. Wenn er darunter nur besondere Arten gefühlten Werthes versteht, so ist das ein Streit um die Wortbedeutung, und ich wäre, wenn er nur einen passenderen terminus vorschlagen wollte, durchaus nicht rechthaberisch, aber für „unlogisch" kann ich diese Bezeichnungsweise nicht halten. Was die gleichfalls behauptete „sachliche Unzulässigkeit des Verfahrens anbetrifft, alle Gefühlsgegensätze auf den einen Gegensatz zwischen Lust und Unlust zurückzuführen", was schliesslich zu einer unleidlichen Abschwächung der Fähigkeit, die specifischen Werthe der Gefühle und ihrer Wirkungen auf das Bewusstsein zu unterscheiden führen soll, so ist diese Folge jedenfalls nicht nothwendig an die Bezeichnung „Lust und Unlust" statt „Wohl und Wehegefühl" geknüpft. Die obige Erklärung des Gefühls kann natürlich nicht für eine Definition gelten, so wenig, wie die folgende der Strebung; beide setzen

in ihren Ausdrücken das definiendum voraus. Das Wort „gleichgültig" ist ohne den wohlverstandenen Gegensatz des gefühlten Werthes oder Unwerthes ohne Inhalt; letztere bedient sich sogar des „Sollens", was m. E. nichts anderes als „gewollt werden" ist. Cf. Grdzg. d. E. u. R. 46 ff. Die characterisirten Unterschiede coordiniren sich nun aber nicht als gleich ursprüngliche Gebilde des Seelenlebens. Die Vorstellung wird unter gewissen Verhältnissen in eine Srebung umgewandelt, und letztere drückt nur eine qualitative Veränderung jener aus, S. 100, das Gefühl aber ist eine „Neubildung, die dadurch entstehen kann, dass die Seele durch die unter ihren Vorstellungen eingetretenen Verhältnisse in einer bis dahin nicht gewesenen Weise getroffen wird, und dass in dem Erleben dieser Verhältnisse ihr Vorstellen in ein entsprechendes Bewusstsein übergeht, welches je nach den Umständen ein Wohlgefühl oder ein Wehgefühl ist." Was die Umwandlung auf psychischem Gebiete betrifft, so kann ich nur die Unklarheit dieses Begriffes bedauern und muss auf „Grdzg. d. E. u. R." S. 11 verweisen; der „Neubildung" könnte ich beistimmen, wenn sie nur nicht ausschliesslich an die unter den Vorstellungen eingetretenen „Verhältnisse" geknüpft sein sollte. Ich könnte auch der Bezeichnung des Gefühls als eines qualitativen Erlebnisses beistimmen, wenn ich unserer Uebereinstimmung in dem Begriffe „der vorstellenden Thätigkeit der Seele", welcher es entspringen soll, gewiss wäre. Ich kann sehr gut auch Gefühl und Willen als Vorstellungen bezeichnen, insofern auch sie etwas sind, dessen das Subject sich bewusst wird; in diesem weiteren Sinne muss auch Str. die Vorstellung fassen, wenn er ibid. das qualitative Erlebniss, welches ein Gefühl ist, „ebenso" aus der vorstellenden Thätigkeit der Seele entspringen lässt, „wie aus derselben unter anderen Bedingungen auch Vorstellungen mit einem qualitativen Inhalte, nämlich die einfachen Empfindungen hervorgehen, ohne dass ein Gefühl dabei sein müsste". Denn in diesen Worten ist, was wir im engeren Sinne unter Vorstellung zu verstehen gewöhnt sind, ganz so vom Gefühl unterschieden, wie es gewöhnlich gedacht wird. Nur das „unter anderen Bedingungen"

deutet die eben schon berührte Differenz an. Letztere beträfe dann wenigstens nur noch die Ansicht über die Veranlassung zum Eintritt eines Gefühls.

„Die Unterschiede der Inhalte der Vorstellungen" behandeln erst „die bildartigen Vorstellungen" (Figuriren, Projiciren, Localisiren, Erinnerungs- und Phantasiebilder) sodann „die Inhaltsunterschiede der Vorstellungen nach ihrem Bildungsgrade" (Gesammtvorstellung, Allgemeinvorstellung, Begriff, Idee) und die Unterschiede der qualitativen und der formalen Vorstellungsinhalte. Den Unterschieden der Vorstellungsinhalte folgen die Unterschiede der Gefühlsinhalte und der Strebungen. Die Unterscheidung des blossen psychischen Geschehens von der Thätigkeit, durch welche, wie anerkennenswerth auch die specielleren Angaben sind, mir doch nur meine Behauptung bestätigt zu werden scheint, dass die Thätigkeit im eigentlichen Sinne, d. i. die psychische, nicht definirt, sondern nur erlebt werden kann, also zu den Grunddaten des Bewusstseins gehört (Erk. Log. S. 530), schliesst den Ueberblick über die Thatsachen des Bewusstseins. Str. sucht nunmehr den Uebergang zu solchen Gedanken, „aus denen ein Verständniss ihres Zustandekommens und Zusammenhanges untereinander sich ergeben kann", aber ich muss bekennen, dass ich in dem nun folgenden Abschnitt von der Existenz und der Natur der Seele nichts finden kann, was zu diesem Verständnisse führen könnte. Wird doch S. 169 ff. ganz offen „das reale Wesen", welches wir „insofern es die Gesammtheit der psychischen Thatsachen in sich erlebt und in ihnen sich bis zum Selbstbewusstsein ausgebildet hat, Seele nennen", nach Analogie des Dinges ohne welches keine Eigenschaft, keine Bewegung existiren könne (natürlich weil Ding und Eigenschaft Correlatbegriffe sind), erschlossen. Also nicht Ich erlebe etwas, sondern die Seele thut es. Aber ich meine, wenn der Erlebende nicht sich seiner Erlebnisse bewusst ist, sich in ihnen weiss und findet, so sind das keine „Erlebnisse", sondern Vorgänge in leblosem Stoffe. Und was heisst es, dass die Seele sich bis zum Selbstbewusstsein ausbilde? Ist das etwa eine Umwandlung? wird die Seele ein Ich? Ich müsste aufs Neue den Begriff der Umwandlung zu unter-

suchen bitten. Oder entsteht das Ich nur in der Seele, ihr inhärirend, eine Eigenschaft an ihr? Wie kann das Ich, der Träger κατ' ἐξοχήν, eine Eigenschaft an etwas von ihm Unterscheidbarem sein? Und das reale Wesen wurde ja nach Analogie des Dinges, ohne welches keine Eigenschaft existiren könne, erschlossen! Aber was ist „ein Ding", was ist „Eigenschaft"? Ich nehme an, dass Str.'s Ueberzeugung von dem realen Wesen, welches unsere Seele ist, mehr auf der ganzen Herbart'schen Metaphysik, als auf jenem Beweise beruht.

Konnte ich in dieser Lehre von der Seele keine Förderung des erstrebten Verständnisses finden, so finde ich in dem folgenden Abschnitte „die Causalitäten, von denen die Entwicklung des Seelenlebens abhängt" um so werthvollere Beiträge zu ihm; sie sind nicht etwa erst durch die Seelenlehre ermöglicht, sondern von ihr unabhängig. Die Grundgesetze des psychischen Mechanismus sind das der Beharrung, der Continuität, der Ausschliessung und der Reihenbildung. Von den freiwirkenden Causalitäten (es sind die des Gefühlslebens, die logische, die ästhetische, die des Gewissens und die der Selbstbestimmung) und von dem Schlusse des Buches ist oben schon gesprochen worden.

Ich bedauere lebhaft, dass die Kürze des zugemessenen Raumes mir weder eine eingehendere Darstellung dieser interessanten und werthvollen Ausführungen, noch die Aeusserung meiner Bedenken gestattet.

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Critique des systèmes de morale contemporains. Par *Alfred Fouillée.* Paris, Germer Baillière et Cie. 1883. (XV und 411 S.) gr. 8°.

Seit Jahren verfolgt der Berichterstatter die literarische Thätigkeit des Herrn Fouillée mit stets wachsender Theilnahme. Jede neue Arbeit bestätigt in ihm die Ueberzeugung, dass der Verf. zu jener allenthalben noch kleinen Zahl von Denkern gehört, welche mitten durch die herrschenden Gegensätze hindurch ihren eigenen (freilich für den, der die Züge der Zeit zu lesen versteht, deutlich genug vorgezeichneten)

Weg gehen. Aufbau einer neuen Weltansicht, Versöhnung der streitenden Gegensätze auf Grund des bleibend Werthvollen in ihnen, ist das Ziel, und vielleicht ist diese Anschauung bestimmt, dereinst einer glücklicheren, mehr in sich einigen Zeit die Leuchte voranzutragen. Wir sprechen sie mit unserer eigenen Formel aus, sind jedoch überzeugt, völlig den Sinn des Verfassers zu treffen, wenn wir sie bezeichnen als den Versuch, ein friedliches und dauerndes Zusammengehen zwischen unseren Idealen und unserer exacten, gesetzmässigen Kenntniss der Welt herbeizuführen; aber an keiner Stelle und unter keiner Bedingung die letztere zu fälschen, oder sich zu weigern, ihren Ergebnissen in's Gesicht zu sehen, um für sogenannte „Ideen" eine transscendente Wirklichkeit zu retten. Es gilt, grundsätzlich jene Verwechselung auszuschliessen, zwischen dem was ist, und dem was sein soll, welche soviel Verwirrung gestiftet und so oft dazu verführt hat, demjenigen eine „höhere" Wirklichkeit beizulegen, was nie und nirgends existirt hat, denn als Idealbild im menschlichen Geiste. Es gilt aber auch grundsätzliches Festhalten an dem, was der Naturalismus in all seinen Formen so leicht vergisst, dass inmitten des grossen gesetzmässigen Zusammenhanges, inmitten des allgemeinen Kräftespiels, das menschliche Bewusstsein auch eine Macht ist, dass hier, im Geiste des Menschen, jene Ideale thronen, die man in der Betrachtung der Welt ebensowenig wiederzufinden vermag, als man sie aus ihr schöpfen konnte, und dass man das Höchste im menschlichen Leben und Thun ohne sie niemals richtig zu erklären und zu verstehen vermag. Also Ausschluss jeglichen Supranaturalismus und Mysticismus, bei strengem Festhalten des Idealismus, wie er sich allein allen Fortschritten der Weltkenntniss gegenüber zu behaupten vermag, des Idealismus auf rein anthropologischer Basis. Wer sich den Forderungen dieser Weltansicht, die für Illusionen Wirklichkeiten zu geben verheisst, und anderseits nicht Weniges von dem, was ein bornirter Naturalismus als Illusionen ausgeben möchte, als Wirklichkeiten, d. h. wirksame Mächte verstehen lehrt, — wer sich den Forderungen dieser Weltansicht mit Hülfe einer der älteren Stützen, des Spiritualismus und Mysticismus in

allen Schattirungen, des reinen Rationalismus Kant's, des Utilitarismus und Evolutionismus der neuen englischen Schule oder metaphysischen Ethik des deutschen Pessimismus, entziehen möchte, der wird sich vor Allem mit der eindringenden Kritik abzufinden haben, womit der Verfasser die Einseitigkeiten, Unklarheiten und Widersprüche der genannten Gruppen aufdeckt. Diese Gruppen umfassen in grosser Vollständigkeit und zweckentsprechender systematischer Ordnung so ziemlich Alles, was das Gebiet der Ethik heutigen Tages an prinzipiell wichtigen Standpunkten aufzuweisen hat. Sie bieten jedenfalls soviel, als man von einer Arbeit nur verlangen kann, welche weder historisch noch bibliographisch sein will, sondern vor allem um die Kritik der Grundbegriffe sich bemüht. Und diese Kritik ist kein äusserliches Nagen und Nörgeln, sondern geht überall auf den Kern der Sache; prüft sorgfältig alle Argumente des Gegners; sucht ihn nicht mit müssiger Dialectik ad absurdum zu führen, sondern bemüht sich in erster Linie seine volle Meinung zu verstehen, ehe sie ihn widerlegt. Diese Kritik, immer geistreich und schlagfertig, reich an witzigen Pointen und eleganten Wendungen, aber auch reich an positiven sachlichen Bemerkungen, halten wir auch rein schriftstellerisch unbedenklich für das Beste, was Fouillée bisher geleistet. Man kann ihre Verdienste am Besten durch einen naheliegenden Vergleich bezeichnen, wenn man sich der ermüdenden Art und Weise erinnert, in welcher vor nicht langer Zeit Fouillées Landsmann Guyau einen sehr verwandten Stoff, die heutige englische Ethik, behandelt hat. Die an Umfang bedeutendste und sachlich ausgeführteste Partie des Buches ist die Kritik des Kantianismus, und zwar sowohl der Kant'schen Lehre im engeren Sinne, als jene, von Fouillée „phänomenalistischer Kriticismus" genannte Richtung, deren Hauptvertreter in Frankreich Renouvier, Pillon und die von ihnen herausgegebene Revue „La Critique philosophique" sind. Dieser Abschnitt sei der ernstesten Beachtung aller Derjenigen empfohlen, welche auch auf dem ethischem Gebiete von einer Rückkehr zu Kant das Heil erwarten.

Will es uns doch manchmal bedünken, als würden d— e Rückzugssignale zu viel in unserem Vaterlande. Kaum mi— n dere Beachtung verdienen, ebenfalls aus naheliegenden ze— il geschichtlichen Gründen, die Abschnitte, welche den met— a physischen und theologischen Spiritismus, sowie den äst— e- tisirenden Mysticismus in der Ethik behandeln. Was h— ier mit ebensoviel Logik als Humor über alle Versuche, das Be- kanntere aus dem Unbekannten abzuleiten, über die No- th- wendigkeit einer Loslösung der Ethik von aller platonisiren den und dogmatischen Metaphysik und vor Allem über die gänz- liche Unbrauchbarkeit der theologischen Vorstellungen zum wissenschaftlichen Aufbau der Ethik gesagt wird, das gehört vielleicht zum Besten, was seit John Stuart Mill über diese Dinge gesagt worden ist. Hier weht der echte Geist des 18. Jahrhunderts, und wer nur suchen will, der findet gegen die landesübliche Verquickung von Theologie und Philosophie hier die wirksamsten und schneidigsten Waffen. In all diesen Bestrebungen weiss Ref. sich mit dem Verf. im Wesentlichen einig, und wenn es gestattet ist, soviel Worten der Zu- stimmung noch einen Wunsch hinzuzufügen, so wäre es nur der, dass die von ihm trefflichst geübte Kritik bald an ihm selbst ihre productive Kraft bewähren, und er den Versuch einer systematischen Bearbeitung wenigstens der Grundpro- bleme der Ethik von seiner ohne Zweifel richtigen und fruch- baren Anschauung aus unternehmen möge.

München. Fr. Jodl.

La physique moderne. Études historiques et philosophiques par *Ernest Naville,* correspondant de l'Institut de France. Paris, G. Baillière et Cie. 1883. (278 S.) 8°.

Es besteht dies Werk aus fünf grösseren Abhandlungen, welche bereits anderweitig (in der Bibliothèque universelle de Genève, in der Revue philosophique und der Revue scientifique) gedruckt worden sind, hier aber, in ihrer Gesammtheit, als ein trefflicher Beitrag nicht nur zur Geschichte der neueren Physik und der Naturphilosophie, sondern auch zur natur- philophischen Theorie selbst angesehen werden müssen. In

der ersten Studie handelt der Verf. von dem Charakter der modernen Physik, den er dahin bestimmt, dass sie „den objectiven Theil der Erscheinungen auf Bewegungen zurückführe, die durch mathematische Formeln ausgedrückt werden", und dessen logische Grenzen er genau zu ziehen weiss. Die zweite Studie handelt von der Genesis der modernen Physik, die als Mechanik oder als Wissenschaft der Mittheilung der Bewegung nach Carnot sich von Descartes herschreibt, da dieser es war, welcher eben die Physik anwies, die mechanische Erklärung der natürlichen Erscheinungen unter dem doppelten Gesetz der Trägheit der Materie und der Erhaltung der Kraft zu suchen. In dieser deutlichen und bestimmten Beziehung der Aufgabe steht Descartes selbst dem grossen Galilei voran; die bei ihm noch unterlaufenden Irrthümer wurden besonders durch Leibniz erkannt und eliminirt. Nachdem dann von Seiten der Newtonianer eine Art von Verdunklung in der Physik herbeigeführt worden war, indem man bei Gelegenheit der Gravitationslehre „die Aufstellung der Gesetze mit der Theorie der Ursachen verwechselte", trat in unserm neunzehnten Jahrhundert (besonders durch Oersted und Faraday) eine Wiederherstellung des ursprünglichen Gedankens der modernen Physik ein, welche nach Helmholtz wieder die „Erklärung der Gesetze der Bewegungen" geworden ist. In der dritten Studie handelt Naville von der Philosophie der Gründer der modernen Physik, die er auf folgende vier Principien gestützt sein lässt: die durchgängige Geltung der Causalität; das Princip der Constanz, woraus der Determinismus folgt; das Princip der Einfachheit, welches durch Galilei aus dem Mittelalter herübergenommen, besonders durch Newton befestigt und angewandt wird; endlich das Princip der Harmonie oder der durchgängigen Wechselwirkung der Dinge als einer einheitlichen Totalität. Selbstverständlich bildet dabei der allgemeine Grundsatz immer die Voraussetzung, dass die Natur den Gesetzen unserer Intelligenz conform geordnet sei. Sehr interessant ist der von Naville mit Beibringung eines grossen Materials gesicherte Nachweis des massgebenden Einflusses, welchen der religiöse Glaube, zumal der Glaube an einen allweisen Gott als Schöpfer der Welt

auf die Entwicklung der modernen Wissenschaft ausgeübt hat. Er citirt dafür unter andern als gewiss unverdächtigen Zeugen Dubois Reymond und zeigt, wie einerseits dieser Glaube den die experimentellen Untersuchungen leitenden und bestimmenden Principien als Anhaltspunkt gedient habe, und wie andererseits vom Atheismus der Forscher die Leugnung der die moderne Wissenschaft auferbauenden Grundsätze ausgehe. — Die vierte Studie — La physique et la morale — ist bestimmt, die Grenzlinie zwischen Physik und Moral zu ziehen, wobei von der Unterscheidung der physischen und psychischen Erscheinungen ausgegangen und die Behauptung, dass der Satz von der Erhaltung der Kraft die Willensfreiheit unmöglich mache, widerlegt wird. In der That handelt es sich bei der Function des Willens als freier Spontaneität nicht um Erschaffung, sondern um den Gebrauch vorhandener Kraft, d. h. um Actualisation von potentiell gegebenem, als Spannkraft anzusehendem Bewegungsvermögen. „Wenn es sich so verhält, so besteht kein wirklicher Widerstreit zwischen Physik und Moral; ich schaffe nicht Kräfte, sondern verfüge nur über diejenigen, die ich besitze und zwar in dem Moment der Wahl — zum Guten oder Bösen. Die Thatsache, dass die Quantität der möglichen Bewegungen als feststehend angenommen wird, ändert in Nichts die Verantwortlichkeit des Handelnden, der diesen oder jenen Gebrauch von der Kraft der Bewegung macht, durch welche sich alle Acte des geistigen Lebens offenbaren". Am Schluss dieses Abschnittes macht Naville die für die Psychologie noch wichtige Unterscheidung der Bewegungen in mechanische, spontane und freie. Die ersten nennt er des mouvements purement reflexes; die zweiten des mouvements ayant leur origine dans un peuvoir propre aux germes vivants; die dritten erst sind die mouvements volontaires ou libres. Die letzte Studie endlich ist dazu bestimmt, die philosophischen Folgerungen zu ziehen, welche sich aus der modernen Physik ergeben. Hier beginnt der Verfasser mit einer Kritik des Versuches, den Mechanismus der Physik zum allgemeinen Princip der philosophischen Weltanschauung zu erheben und setzt demselben eine Exposition der wahren scientifischen Methode entgegen, welche mit dem Rationalismus

das apriorische Element der formellen Principien anerkennt, ohne darum, wie jener häufig gethan hat, in das apriorische Construiren der realen Erkenntniss zu verfallen, und welche mit dem Empirismus den Gedanken festhält, dass die Beobachtung der Thatsachen die Grundlage wie Controle jener wahrhaften Wissenschaft ist, aber nicht dabei stehen bleibt, dass die Beobachtung die einzige Quelle der Wissenschaft sei. Von diesem Standpunkte aus bestimmt er sodann die Idee der Materie nnd des Geistes und erörtert den so wesentlichen Punkt der Erkenntnisslehre, auf welchen der Ref. schon wiederholt hingewiesen hat, dass erst der Wille und die Bewegungskraft dem Denken die Wirklichkeit erschliesst. (La volonté est donc bien le point de départ du phénomène qui nous donne la notion de l' exteriorité — le pouvoir moteur révèle à l'esprit les qualités essentielles de la matière). Von diesem Standpunkt aus kann er dann den Skepticismus und Positivismus, welcher letztere an die Stelle des ersteren getreten ist, sowie den Materialismus zurückweisen, und an deren Stelle die Schöpfungslehre setzen, welche mit der recht verstandenen Entwicklungstheorie combinirt, den einzig rationellen, kritisch vermittelten Standpunkt der Weltanschauung ausmacht.

Herrn Naville's Buch hat, wie schon aus obiger Inhaltsangabe erhellt, einen doppelten Zweck und Werth. Einmal nämlich wahrt es durch Aufstellung des wahren Charakters der modernen Physik, den wir als den einer angewandten Mechanik bezeichnen können, die Grenze dieser Wissenschaft gegen die richtig verstandene Philosophie, wodurch die Quelle der Irrthümer, in welche einseitig philosophirende Naturforscher sich und Andre verstricken, aufgedeckt wird. Die Untergrabung solcher Eintagspflanzen von philosophisch sein sollenden Systemen, von denen heutzutage die Literatur sozusagen strotzt, muss um so verdienstlicher erscheinen, als es keineswegs immer unbedeutende oder namenlose Leute sind, die sie aufstellen. Andererseits macht der Verf. an verschiedenen Stellen seines Buches in längeren oder kürzeren Auseinandersetzungen diejenigen Principien und diejenige Methode geltend, von denen eine haltbare Weltanschauung aus-

gehen und getragen werden muss. In ersterer Beziehung ist seine Kritik des sog. Monismus, demzufolge die objectiven (Bewegungs-) Phänomene mit den subjectiven (Empfindungs- und Denk-) Phänomenen identificirt werden, von besonderem Werthe, und in letzterer Beziehung der Nachweis, dass das Element des Gottes - Glaubens als das fruchtbare Keimprincip der modernen Wissenschaft angesehen werden müsse. Zu unserer in guten wie schlimmen Dingen so ganz ausserordentlichen Zeit ist es gewiss bei Gelegenheit der methodischen Feststellung der Grenzen wie der Forschungsprincipien der Physik geboten, daran zu erinnern, dass auch auf dem Felde der Naturwissenschaften der Aufbau der Erkenntniss nur durch das Zusammenwirken von Glaubens- und Wissenselementen erfolgt. Das Wort Lessings: „Es sind nicht Alle frei, die ihrer Ketten spotten" findet auf gar viele Naturforscher und naturalistische Philosophen insofern Anwendung, als sich wahrnehmen lässt, dass diese Leute, indem sie immer nur zu wissen und wissen zu wollen behaupten, eben dadurch einem ungeprüften und darum in der Regel falschen Glauben, d. h. einem Aberglauben, verfallen sind. C. S.

Litteraturbericht.

Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik. Von Dr. *Hermann Cohen*, ordentl. Prof. der Philosophie an der Universität Marburg. Berlin bei Ferd. Dümmler. 1883. (VII u. 162 S.) 8°.

Der Verfasser hat in früheren Schriften die Principien und die Methode des Kantischen Kriticismus in ursprüglicher Reinheit dargestellt und gegenüber den modernen, oft die Grundgedanken entstellenden Umdeutungen vertheidigt. Nachdem er so gewissermassen den Boden der Transscendentalphilosophie neu geackert und gepflügt hat, bietet er in der vorliegenden Abhandlung eine Frucht dar, die auf diesem Boden gewachsen ist.

Der Begründung der Infinitesimal-Analysis durch ihre Voraussetzungen, welche man oft in philosophischen Schriften „logische" Voraussetzungen, in mathematischen Erörterungen „Hypothesen" nennt, treten weder die Mathematiker noch die Erkenntnisstheoretiker unserer Zeit näher, als es unvermeidlich ist. Und doch ist die Infinitesimalrechnung das mächtigste Werkzeug der modernen Naturwissenschaft, und die kritische Legitimirung dieser instrumentalen Bedeutung des Unendlich-

kleinen sollte für den Mathematiker sowohl als für den Philosophen von gleich hohem Interesse sein. — Welcher Art die Grundlagen einer Wissenschaft sind, kann nur die Geschichte derselben lehren; für die erkenntnisstheoretische Kritik dieser Voraussetzungen kann dagegen nur die reine Erkenntnisstheorie maassgebend sein. So muss denn die vorliegende Arbeit zeigen, ob der Kriticismus des Verfassers mit der historischen Entwickelung der Wissenschaft im Einklang steht.

Demgemäss entwickelt und erklärt der erste Abschnitt, die „Einleitung", die erkenntnisstheoretischen Grundbegriffe und Grundsätze, welche bei dem gegebenen Problem in Betracht kommen können, und gibt gleichzeitig eine Aufzählung und Charakteristik der erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkte, welche in den die Entdeckung des Infinitesimalbegriffs vorbereitenden mathematischen Arbeiten zu Tage treten. Dass und wie diese Gesichtspunkte sich bei Leibnitz, Newton und den ihnen nachfolgenden grossen Mathematikern erweitern und vertiefen und so die Entdeckung der Infinitesimal-Rechnung veranlassen und diese zu der jetzigen Höhe und Bedeutung bringen, bildet dann den wesentlichen Inhalt des zweiten Theiles, der „Geschichte" überschrieben ist. Der letzte Theil des Buches ist den „Ausführungen" gewidmet; es wird das Facit der vorhergegangenen Entwickelungen gezogen und ein Streifzug in zwei Gebiete unternommen, welche den Gedanken des Unendlichkleinen mit der mathematischen Naturwissenschaft gemein zu haben scheinen, nämlich die Atomistik und die Psychophysik.

Wir beschränken uns darauf, die Grundgedanken des Buches kurz darzustellen. — Der Kantische Kriticismus, wie ihn der Verf. auffasst, verlangt eine Unterscheidung zwischen Anschauung und Denken; nicht als ob ein psychologischer Dualismus des Erkenntnissvermögens constatirt werden sollte, sondern weil die Erkenntnissbedingungen methodisch auseinandergehalten werden müssen. So stellt der Verf. den Kriticismus unter dem Namen „Erkenntnisskritik" in bewussten Gegensatz zu der modernen Erkenntnisstheorie, welche einerseits den Unterschied zwischen Logik und Kritik, Denken und Anschauen verflüchtigt, andrerseits sich auf die Psychologie stützt, indem sie die Erkenntnissbedingungen gegen die Erkenntnissvorgänge in den Hintergrund drängt. Die Erkenntnisskritik soll die „Voraussetzungen des in der Verbindung von Anschauung und Denken arbeitenden Erkennens" untersuchen (§ 4). Die Nothwendigkeit, diese Voraussetzungen auseinander zu halten, führt erst zu der Unterscheidung zwischen Anschauung und Denken. Es fragt sich, unter welchen Bedingungen steht ein Etwas, dass für das Bewusstsein als „gegeben" gilt, und unter welchen Voraussetzungen kann der Gegenstand wissenschaftlich „gedacht" werden? So braucht denn der Terminus Anschauung nichts weiter zu bedeuten, als die „Bezogenheit des Bewusstseins auf ein Gegebenes" (§ 25), oder kurz als „Gegebenheit", während der erkenntnisskritischen Abstraction, die wir Denken nennen, diese Beziehung fehlt.

Es könnte der Verdacht entstehen, der Verf. wolle die Anschauung als Gegebenheit zur Wurzel und Grundlage der Realität machen. Das ist jedoch keineswegs der Fall; die Realität soll vielmehr als ein Grundbegriff des Denkens zuerst von aller Beziehung zur Gegebenheit unterschieden werden. Die Gegebenheit der Anschauung unterliegt den Bedingungen des Raumes und der Zeit, welche Kant in dem Grundsatz von der extensiven Grösse zum einfachsten Ausdruck bringt. Unter diesem Grundsatze kann das Gegebene nur als ein Mannigfaltiges mit einer Einheit verglichen werden, während der Realitätsgedanke verlangt, dass das Etwas, auf welches sich das Bewusstsein bezieht, nicht vergleichsweise, sondern für sich gesetzt werde.

In der Unterscheidung der Realität von der Gegebenheit der Anschauung und der Bewährung derselben an den Principien der Infinitesimal-Analysis liegt das erkenntnisstheoretisch Neue des Cohen'schen Buches. Der Verf. vervollständigt die Kantische Darstellung der Realität in wesentlichen Punkten, ohne die Grundlagen zu verlassen, auf welchen Kant die idealistische Auffassung der Realität und des Grundsatzes der Antecipationen basirt hat. Der Schwerpunkt der kritischen Untersuchung des Verf. aber liegt in der Beziehung, welche er der Kategorie der Realität zur Kategorie der Grösse und dem Intensiven zum Extensiven ertheilt.

Die Kategorie der Realität muss die Anwendung des Grössenbegriffs gewissermassen fundamentiren, indem sie die Einheit, welche bei aller Grössenvergleichung willkürlich bleibt, zum Baustein macht, aus welchem das Mannigfaltige der Anschauung sich auferbaut. Aber nicht die willkürliche endliche Einheit kann durch den Realitätsgedanken zu einer absoluten gemacht werden; sie bleibt ja ein Gegebenes, ein Mannigfaltiges der Anschauung, da wir in der Anschauung jede Einheit wieder als Mannigfaltigkeit auffassen müssen — bis im Unendlichkleinen die Grenze der Anschauung erreicht wird. Das Unendlichkleine entzieht sich der Anschauung, verschwindet aber nicht und verblasst nicht zu einem Nichts, weil die Bedingungen des Denkens seine Realität verlangen, weil die inextensive Einheit zur intensiven Grösse wird.

Das sind die Grundgedanken des vorliegenden Buches. Realität und intensive Grösse sind Correlate; das Infinitesimale, Inextensive erlangt seine instrumentale Bedeutung für die Wissenschaft als intensive Grösse. Das Unendlichkleine ist also das Reale. Referent erinnert sich bei diesem Ausdruck unwillkürlich an einen Ausspruch Riemann's: „Wahre Elementargesetze können nur im Unendlichkleinen, nur für Raum- und Zeitpunkte stattfinden". (Partielle Differentialgleichungen, p. 4).

Hand in Hand mit der Entwickelung dieser erkenntnisskritischen Gesichtspunkte geht der Nachweis, dass dieselben, bewusst oder unbewusst, bei den die Entdeckung des Infinitesimalen vorbereitenden mathematischen Entwickelungen treibend gewesen sind. Die Anfänge des modernen Infinitesimalbegriffs findet Verf. sowohl in Galelei's Auffassung der Beschleunigung und des Momentes der Kräfte, als auch in der Verbindung

der Begriffe des Unendlichkleinen und der Bewegung in dem sogen. Tangentenproblem bei Kepler, Roberval, Descartes, Fermat und Barrow und in der Entwickelung des Gedankens der Continuität durch die Erweiterung des Zahlbegriffs vornehmlich bei Wallis. Das Unendlichkleine, welches in der älteren Grenzmethode nur die negative Bedeutung hatte, vernachlässigt werden zu können, bekommt in der Verbindung mit dem mechanischen Motiv der Bewegung die positive Bestimmung, die Function zu erzeugen.

Schon in den ersten Paragraphen musste Verf. darauf hinweisen, dass die Nothwendigkeit der erkenntnisskritischen Begründung des Infinitesimalbegriffs vornehmlich bei den Entdeckern der Differentialrechnung nachweisbar sein muss. Und zwar muss besonders aus den Leibnitz'schen Schriften dieser Nachweis erbracht werden, da bei Leibnitz das Infinitesimale in systematischem Zusammenhang mit seiner Philosophie steht. Nun ist nicht zu bezweifeln, dass Leibnitz sich für die Begründung des Differentials auf die allgemeinen Grundlagen der Logik beruft. Der Verf. erkennt die Ergebnisse der Untersuchungen Gerhardts in der „Entdeckung der höhern Analysis" vollkommen an und theilt dessen Ansicht, dass Leibnitz das wahre Fundament der höhern Analysis nicht klar erkannt habe, weist aber nach, dass auch er bei der Begründung des Infinitesimalen den Boden der reinen Logik verlässt und das Bedürfniss einer anderweitigen Begründung wenigstens in einzelnen Schriften durchblicken lässt. In diesem Nachweise, dem der Abschnitt „Geschichte" in erster Linie gewidmet ist, sind in gedrängter Kürze wichtige Beiträge zum Verständnisse der Leibnitz'schen Philosophie selbst sowohl als auch ihres Verhältnisses zum Kantischen Kriticismus zusammengefasst. Den Ausgangspunkt dieser Erörterungen bildet das Grundgesetz der Continuität (des Bewusstseins,) dessen Bedeutung für die Begründung des Infinitesimalen bereits von Gerhardt erkannt aber nicht ausreichend gewürdigt ist. Das Princip der Continuität, welches Leibnitz, ohne sich dessen klar bewusst zu werden, bereits über die blos logische Bedeutung erhebt, ermöglicht und verbürgt die Erfüllung der Forderung, welche der Realitätsgedanke in sich schliesst, der Forderung, dass das Reale sich als intensive Grösse darstelle.

Der Verf. setzt es ausser Zweifel, dass die idealistische Auffassung der Realität, welche Kant erst zu klarem Ausdruck bringt, bereits bei Leibnitz fruchtbar ist. „Cependant on peut dire en général, que toute la continuité est une chose idéale, et qu'il n'y a jamais rien dans la nature, qui ait des parties parfaitement uniformes, mais en recompense le réel ne laisse pas de se gouverner parfaitement par l'idéal et l'abstrait . . ." (citirt S. 62).

Die Bestimmung des Differentials, Realität zu erzeugen und zu gewährleisten, wird von Newton nicht so bestimmt ausgesprochen, als von Leibnitz, ist aber dennoch gut nachweisbar, wie denn auch Lacroix von Newtons Fluxionsrechnung sagt, „dass die Fluxionen eigentlich zu reden

für Newton nichts waren, als ein Mittel, denen Grössen, welche er behandelte, ein in die Sinne fallendes Object zu geben" (S. 83). Auch bei Newton bildet das Princip der Continuität den erkenntnisskritischen Grund des Differentialbegriffs. Von der Erzeugung der mathematischen Grössen per motum continuum, per fluxum continuum sagt Newton: „Hae geneses in rerum natura locum vere habent", und kennzeichnet so die „Verschlingung und Durchdringung des Endlichen mit dem Unendlichen" (S. 87).

Nachdem der Verf. das Bedürfniss der erkenntnisskritischen Begründung des Infinitesimalen bei den Entdeckern der höheren Analysis nachgewiesen hat, verfolgt er die weitere Entwickelung der Begründung bei den grossen Mathematikern, welche die Analysis ausgebildet haben, vornehmlich bei Euler, La Grange und Carnot, und bespricht eingehend die verschiedenen Versuche, die Entdeckung des Diffentialbegriffs „durch die traditionelle Methode der Grenzen zu behaupten und zu schützen". Auch die Entwickelung des Realitätsbegriffs und des Begriffs der Intension bei den auf Leibnitz folgenden Philosophen bis Kant und die Auffassung der unmittelbaren Nachfolger Kants wird näher erörtert.

Bezüglich der „Ausführungen" bemerkt Ref. nur, dass der Verf. gegen eine materialistische Atomistik sowohl als gegen den Anspruch der Psychophysik, das Verhältniss von Empfindung und Reiz als eine Function im mathematischen Sinne aufzufassen, mit Entschiedenheit Verwahrung einlegt [1]). Ich habe es vorgezogen, diese Ausführungen des Verf. nur anzudeuten, um in der Darstellung der Grundgedanken ausführlicher sein zu können, da nur die Einsicht in die erkenntnisskritischen Principien das Werk Cohens auch für den nicht philosophisch geschulten Mathematiker und Physiker zugänglich macht. Diese leitenden Gedanken aber finden ihren Ausdruck, was zum Schluss wiederholt werden möge, erstens in der consequenten Indifferenzirung des Idealen und des Realen in der Auffassung des Continuitätsprincips, zweitens in der Correlation von Realität und intensiver Grösse und drittens in der Begründung des Differentials durch die Gleichsetzung des inextensiven Infinitesimalen mit dem Intensiven.

Marburg. Adolf Elsas.

---

1) Die Bemerkungen zur Psychophysik bilden eine nothwendige erkenntnisstheoretische Ergänzung der Kritik Ferd. Aug. Müller's: „Das Axiom der Psychophysik" etc., Marburg 1882. Ref. freut sich, dass seine Besprechung dieses Buches (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 83, p. 126; 1883) sich in den wichtigsten Punkten mit Cohens Ausführungen berührt.

L'Aperception du corps humain par la conscience. Par *Alex. Bertrand.* Paris, Germer-Baillière et Co. 1880. (328 S.) 8°.

Die vorliegende Monographie ist ihrem Hauptinhalt nach eine psychologische Studie über diejenigen Elemente des Bewusstseins, die man als Gemeinempfindungen zu bezeichnen pflegt, sowie über die ihnen nächstverwandten Kreise der Organ- und der Bewegungsempfindungen. Sie unterwirft die Bedeutung, die diese Empfindungen als constitutive Elemente unserer Anschauung des eigenen Körpers haben, einer eingehenden Darstellung und Analyse. Der Verf. beansprucht damit eine „subjective Physiologie" zu gründen, welche zwar ganz auf dem Boden der Psychologie bleiben, aber doch zu dieser Wissenschaft ebensowohl wie zu der objectiven Physiologie eine nothwendige Vorstufe bilden soll.

In drei Theile zerfällt diese subjective Wissenschaft („la connaissance du corps humain par le dedans"), denen ebensoviele Klassen von Empfindungen entsprechen. Ihre unterste Stufe bildet der „sens vital" d. h. die unbestimmte Empfindung des Lebens und speciell der vegetabilischen Functionen des Körpers. „L'indétermination et le vague sont les caractères des données du sens vital". Der sens vital ist daher unvollkommen lokalisirt und „belehrt uns nur sehr indirect über die Anatomie des Körpers". — Psychologisch mehr in Betracht kommen die Organempfindungen d. h. die neben den „repräsentativen" Erregungen der Sinnesorgane herlaufenden und durch dieselben hervorgerufenen subjectiven Erregungsempfindungen. Dieselben erscheinen nicht nur relativ genau lokalisirt, sondern sie bilden die Grundlage für die Entstehung der Lokalzeichen und somit für die Lokalisation äusserer Sinneseindrücke und für die Entwicklung einer Raumanschauung überhaupt. — Die dritte Klasse bilden die Bewegungsempfindungen, die Bertrand ganz als Muskelempfindungen zu fassen scheint (le sens de l'effort musculaire, des mouvements corporels). Dieselben bilden den Hauptfactor für die subjective Kenntniss des menschlichen Körpers: „point de réelle aperception sans effet musculaire". — Der Verf. sieht in diesen drei Klassen von Empfindungen zugleich Stufen der sich steigernden Klarheit der „Aperception" des eigenen Körpers; eine specifische Verschiedenheit scheint er ihnen demnach nicht zuzuerkennen, wie er sie denn auch unter dem gemeinsamen Namen des „sens du corps" zusammenfasst. Dem gegenüber rechtfertigt es sich nicht, wenn er der wissenschaftlichen Behandlung jeder dieser Klassen einen besonderen Namen beilegt; und wenn er hierfür gar die unglücklichen Bezeichnungen subjective Statik, Dynamik und Kinematik wählt, — eine Uebertragung, von der ja auch die Geschichte der deutschen Psychologie zu erzählen weiss, so erscheint das hier um so weniger gerechtfertigt, als Bertrand die Tendenz, im mathematischen Sinne exact zu verfahren, ausdrücklich von sich weist. — Was nun die Darlegungen und Resultate des Verf. betrifft, so sind dieselben von mancherlei Uebertreibungen und Einseitigkeiten nicht frei zu sprechen; es ist zweifellos zu

viel behauptet, dass uns die in Rede stehenden drei Klassen von Empfindungen „une aperception nette du corps humain" verschaffen, und auch aus den einzelnen Darlegungen würde Joh. Volkelt nicht unbeträchtliches Material für sein Kapitel von den „erfundenen Empfindungen" (Philos. Monatsh. XIX S. 513 ff.) sammeln können. B. legt zu viel und zu ausschliesslichen Werth auf seinen „sens du corps" und vernachlässigt darüber u. a. namentlich die Bedeutung, welche die Tastempfindungen für das Zustandekommen des jubjectiven Körperbildes haben. Es ist auffallend, dass der Verf., dem sonst eine erfreuliche Kenntniss der deutschen philosophischen, speciell psychologischen Litteratur nachzurühmen ist, die Untersuchungen und Darstellungen nicht zu kennen scheint, die Wundt in den „Beiträgen zur Theorie der Sinneswahrnehmung" und in der „Physiologischen Psychologie" seinem Gegenstande gewidmet hat. Er hätte aus denselben lernen können, in wie engen und verwickelten Beziehungen die von ihm ausschliesslich behandelten Klassen von Empfindungen zu denen des Tastsinns stehen, und dass eine eingehendere Berücksichtigung dieser letzteren für seine Zwecke unerlässlich war. — Trotz dieser Mängel jedoch enthalten seine Beobachtungen und Zusammenstellungen Brauchbares und Beachtenswerthes; sie fallen zum Theil zusammen mit entsprechenden Resultaten deutscher Psychologen und sie rücken manchen bisher übersehenen Punkt in ein helleres Licht.

An jede der drei bezeichneten empirischen Untersuchungen knüpft der Verf. die Erörterung einer theoretischen Frage. Der „sens vital" gibt ihm Gelegenheit, seine biologischen Grundanschauungen über das Wesen des Bewusstseins und des Lebens überhaupt in einem eigenen Kapitel darzulegen, auf welches dann in einem Schlussabschnitt speculativen Inhalts zurückgegriffen wird. An die Untersuchung der Organempfindungen knüpft er eine Besprechung der wichtigsten Hypothesen, die sich auf die Lokalisation der Sinneseindrücke beziehen, und in ähnlicher Weise verbindet er mit dem Kapitel über den Muskelsinn eine Erörterung der Lokalisation der Hirnfunctionen. Was der Verf. in diesen Kapiteln bietet, hat ungleichen Werth. Seine Schreibweise ist eine sprühende, reich an mannigfachen Aperçus, aber eben in Folge dessen bisweilen diffus und von der Exactheit und Concinnität, die wir in Deutschland von derartigen Untersuchungen erwarten und die auch in Frankreich den Werken der positivistischen Psychologen z. B. Ribots eigen ist, gar weit entfernt. In Folge dessen sind es mehr Anregungen und Ansätze, die uns sein Buch gibt als methodische Untersuchungen und feste Resultate. Aber auch diese Anregungen sind, wiewohl nicht alle in gleichem Maasse, der Beachtung werth. Während z. B. was der Verf. über die Frage der specifischen Sinnes-Energien bringt, auf sehr schwachen Füssen steht, hat sein Versuch einer neuen Deutung des Fechner-Weber'schen Gesetzes ein specielleres Interesse und lohnte wohl eine genauere Bearbeitung und Durchführung. — Von Werth ist auch das Kapitel über Hallucinationen, in welchem eine Reihe von abnormen psychischen Zuständen auf glückliche Weise unter einheitliche Gesichtspunkte gebracht werden.

Seine psychologische oder richtiger biologische Grundanschauung bezeichnet B. mit dem eigenthümlichen Ausdruck „animisme polyzoiste". Er acceptirt die in der heutigen Biologie sehr verbreitete Anschauung, welche in jedem complicirten thierischen Organismus eine Combination von Elementarbewusstseinen erblickt. Diese Anschauung gründet sich bekanntlich einmal auf die moderne Zellentheorie in der Ausbildung, welche dieselbe namentlich durch Virchow und Häckel empfangen hat; sodann stützt sie sich auf die durch die Pflüger'schen Versuche u. a. begründete Auffassung der Reflexbewegungen. Beide Gesichtspunkte nimmt die Anschauung B.'s in sich auf: er sieht mit Virchow in dem menschlichen (und thierischen) Körper einen organisirten Zellenstaat und erkennt den Centren der Reflexbewegungen einen relativen Grad von Bewusstsein zu. Mit diesen Anschauungen nun aber sucht er im Gegensatz zu den Associationspsychologen die Lehre von der Einheit und Einfachheit des denkenden Bewusstseins zu vereinigen (eine Combination, deren Möglichkeit schon Lotze im Mikrokosmus einmal [I 380] angedeutet hat.) Er sieht nämlich in der Seele κατ' ἐξοχήν, in dem denkenden Bewusstsein, nicht nur die Herrscherin, sondern auch das formangebende, das gestaltende Princip dieser „hierarchie des consciences". Die Ausführung dieses Gedankens bei B. ist freilich — abgesehen davon, dass sie ganz und gar ins Metaphysische fällt — nicht frei von Unklarheiten und handgreiflichen Anthropomorphismen. Ungerechtfertigt ist es auch, wenn der Verf. in seiner Theorie des „sens du corps" einen Beweis für diese allgemeinen Anschauungen und umgekehrt in der Darlegung dieser Letzteren eine „Art Gegenprobe" für jene erblickt. Die Lehre von der Vielheit der Bewusstseinscentren ist eine Hypothese, die zur Erklärung gewisser objectiv-physiologischer Erscheinungen dient: mit irgendwelchen subjectiven Bewusstseinsphänomenen ist sie — vorläufig wenigstens — in keinen Zusammenhang gesetzt und der Versuch, den B. macht, sie durch eine metaphysische Erörterung in dieser Hinsicht zu fructificiren, ist keineswegs gelungen.

B. knüpft seine Psychologie äusserlich an den älteren französischen Denker Maine de Biran an. Ein Grund dazu ist nicht recht ersichtlich, wenn es nicht vielleicht die Absicht des Verf. war, sich dadurch in einen gewissen Gegensatz zu der modernen positivistischen Psychologie seiner Landsleute und der Engländer zu stellen. Für die Methode des Buches wäre jedoch ein Anschluss an diese letzteren fördersamer gewesen. Er würde den Verf. davor bewahrt haben, die Resultate seiner Untersuchungen über ihre erkenntnisstheoretischen Grenzen hinaus zu erweitern und in vage und unmethodische metaphysische Dichtungen zu verfallen. Die Bedeutung des Buches liegt unfraglich in seinen empirischen, nicht in seinen speculativen Abschnitten. Der Inhalt der ersteren aber reicht hin, die Monographie auch für den deutschen Psychologen beachtenswerth zu machen.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Grundzüge der Moral. Gekrönte Preisschrift. Von Dr. *Georg v. Gizycki*, Privatdocent (jetzt Professor) der Philosophie an der Universität zu Berlin. Leipzig, Wilh. Friedrich. 1883. (I, 104 S.) 8°.

Mit dem aus Locke entlehnten Motto: „Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft und Sache der Menschheit überhaupt" hat Herr Prof. von Gizycki eine von dem Berliner Freidenkerverein „Lessing" gestellte Preisaufgabe bearbeitet. Dem Vorwort zufolge hat das aus den Herren Professoren Dr. H. Grimm und Wilh. Scherer sowie dem Abgeordneten Dr. Lasker bestehende Preisrichtercollegium einstimmig diese Arbeit unter 65 eingegangenen als preiswürdig befunden. Der Verein hatte eine gemeinverständliche Darstellung der sittlichen Gesetze verlangt, welche, von einheitlichen Grundsätzen geleitet und ausschliesslich auf unzweifelhafte Thatsachen der natürlichen Erkenntniss gestützt, eine Richtschnur des Handelns für die leitenden Verhältnisse des menschlichen Lebens zu geben geeignet wäre. Herr v. G. gibt in der Einleitung (S. 1—8) zunächst die Veranlassung der Schrift an und behandelt hierauf die Unabhängigkeit der Moral von der Religion sowie Werth und Aufgabe der Moralwissenschaft. Dann folgen die Grundzüge der Moral in zwei Abschnitten mit kurzen Unterabtheilungen: Grundlegung (S. 9—47) und Ausführung (S. 48—129), worauf im Schluss (S. 130—138) die Motive zum rechten Handeln besprochen werden.

In der Grundlegung begründet G. sein System auf den socialen Eudämonismus (Unterabtheilung 6 und 7 der Ausführung); „die grösstmögliche Glückseligkeit der Gesammtheit" ist ihm das ethische summum bonum. In der Ausführung werden nach einer Entwickelung der Begriffe Pflicht und Tugend die einzelnen Gruppen derselben aus dem obersten Grundsatz abgeleitet.

Wer eine von der Religion ganz unabhängige Moral will, der mag sich wohl an dem vorliegenden Versuche mit Recht freuen; denn der Verf. hat sehr geschickt und im Ganzen gemeinverständlich gearbeitet (einzelne fremde Ausdrücke, wie „egocentrisch", hätten sich mit Rücksicht auf den populären Zweck leicht vermeiden lassen). Indessen frägt sich sehr, ob dieser Standpunkt haltbar oder wenigstens, ob er der höchste sei. Wenn G. mit den Worten schliesst: „Die Grundlage der Moral ist der ganze Mensch", so darf man doch fragen: Ist der ganze Mensch auf sich allein gestellt? Ist ein aus dem Menschen allein abgesehen von seiner metaphysischen Stellung abgeleitetes oberstes Moralprincip vollaus den Forderungen der Wissenschaft entsprechend? Indem wir diese Frage nur berühren, wollen wir im Uebrigen die Schrift der Aufmerksamkeit aller Derer empfehlen, die eine gemeinverständliche philosophische Darstellung der Moral wünschen. Tiefere Untersuchungen waren im Hinblick auf den Zweck der Arbeit von vornherein ausgeschlossen.

Die Ausstattung der Schrift ist gut; sinnstörende Druckfehler sind vollständig vermieden.

Neisse. Dr. Melzer.

Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt von *G. P. Weygoldt*, Kreisschulrath in Lörrach Leipzig, O. Schulze 1883. 8°. (IV, 218 S.)

Neben den eigentlich wissenschaftlichen Darstellungen des Stoicismus will dieses Büchlein über den Kreis der Fachgelehrten hinaus über die Entstehung und das Wesen, die Kämpfe, Wandelungen und Wirkungen der stoischen Philosophie eine gemeinverständliche Kunde geben, und dies gelingt ihm auch in vorzüglichem Maasse, da der Verfasser an der Hand der besten Quellen das „an merkwürdigen Vertretern, an wechselvollen Schicksalen, an tief ins Leben eingreifenden Gedanken, an religions- und weltgeschichtlichen Beziehungen so reiche" System höchst geschickt und fesselnd darzustellen verstanden hat. Darum wollen wir ihm auch kleine Versehen, wie z. B. gleich zu Anfang die Verwechslung von Anaximander und Anaximenes, gern zu Gute halten, oder über einzelne Urtheile, wie über das Verhältniss der Stoa zum Christenthum, mit ihm nicht weiter rechten, sondern lieber hervorheben, dass es ein im Ganzen durchaus zutreffendes Bild der Eigenthümlichkeiten und der Entwicklungsgeschichte der Stoa bietet, dass es die Kernpunkte des Systems richtig hervorhebt und die Hauptvertreter, darunter auch Seneca, Epiktet und Marcus Aurelius gut charakterisirt. Es wäre sehr zu wünschen, dass, wie der aufgedruckte Titel verspricht, die grossen Philosophen des Alterthums nach einander in ähnlicher Weise durch ihn geschildert würden, zunächst einmal Socrates, von dem der Verf. im ersten Kapitel der vorliegenden Schrift ein recht anerkennenswerthes, aber freilich nur skizzenhaftes Bild entwirft. Er müsste dann freilich auch die ausserdeutsche Litteratur zu Hülfe nehmen, für Socrates z. B. Ferrier's Lectures nicht übersehen, wie er bei der Darstellung des Stoicismus auf Ravaissons' ausgezeichnete Arbeit offenbar gar nicht aufmerksam geworden zu sein scheint.

Ueber den Utilitarianismus. Rede beim Antritt des Rektorats am 14. October 1883, geh. von *Jul. Bergmann*, o. ö. Prof. d. Philos. zu Marburg. Marburg, N. G. Elwert. 1883. (33 S.) 8°.

Bereits in seiner Schrift „Ueber das Richtige" (vgl. Philos. Monatshefte XX p. 153 f.) hatte der Verf. bei der Erörterung der ethischen Grundfragen und der wichtigsten moralphilosophischen Systeme auch des Utilitarianismus gedacht, dessen specieller Bekämpfung er nunmehr diese kleine Schrift — eine Rektoratsrede in erweiterter Form — widmet. Er knüpft seine Polemik an Stuart Mill's bekanntes Buch an, da dies als grundlegend und klassisch für den Utiliarianismus gilt. Die Mill'sche Lehre, indem sie im Allgemeinen dem Eudaemonismus huldigend behauptet, dass das auf Glück gerichtete Endziel des menschlichen Begehrens nicht blos das eigne, sondern das Wohlergehen Aller enthalte, nimmt zwischen dem hedonistischen Egoismus und dem sog. Altruismus, welcher das Wohl des Andern zum ausschliesslichen Zweck setzt, eine mittlere Stelle ein. Wenn sie dabei nun der Qualität der Lust eine Bedeutung beimisst, so ist dies eine Inconsequenz, denn wer behauptet, dass die Lust, eigene oder fremde, das einzige um seiner selbst willen Wünschenswerthe sei, kann auch den

Vorzug einer Lust vor einer andern lediglich in ihrer quantitativen Bestimmtheit suchen, das qualitative Element kann dann nur mittelbar bei der Schätzung in Betracht kommen, nämlich insofern als die quantitative Schätzung von ihm abhängt. Wenn Mill nun behauptet, dass diejenige Lust, welche mit dem Bewusstsein der Menschenwürde harmonire, vorzüglicher sei als eine solche, die das nicht thue, so stellt er dem Princip der Lust, von dem er doch ausgegangen ist, ein zweites an die Seite (nämlich das Princip der Würde) und widerspricht sich dadurch selbst. Nicht minder ist dies der Fall durch die an sich richtige Behauptung Mill's, dass die Tugend etwas um ihrer selbst willen Wünschenswerthes. die sittliche Schlechtigkeit etwas um ihrer selbst willen Verabscheuenswerthes sei. Denn die Tugend als solche ist nicht eine Art von Lust, wenn auch das Bewusstsein ihres Besitzes und ihre Ausübung eine Quelle der Lust sein mag, und ebenso ist auch die Schlechtigkeit an sich nicht eine Art von Unlust, wenn auch ihre Folgen Unlust hervorbringen mögen. Der consequente Utilitarier darf also jene Behauptung nicht aufstellen. dass die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben sei; diese darf nach seiner Lehre nur um der mit ihr verknüpften Lust willen geliebt werden; es kommt also im Grunde genommen auf die Lust dabei an, und nicht auf die Tugend. Drittens aber findet der Verf. auch in der Art, wie sich die Nützlichkeitslehre zwischen den Egoismus und den Altruismus stellt, erhebliche Bedenken. Denn wenn sie auch dafür zu loben sei, dass sie für die Selbstliebe neben dem Wohlwollen ein gewisses Recht in Anspruch nimmt, so geht sie doch zu weit, wenn sie das Erlaubte der Selbstliebe in ein Pflichtmässiges verwandelt. Der Selbstliebe zu folgen, wie Bergmann mit Recht geltend macht, kann zwar unter Umständen erlaubt, aber niemals geboten sein; die Selbstliebe dem Wohlwollen unterzuordnen, kann niemals gegen die Pflicht sein. Ueberhaupt aber macht der Utilitarianismus den Charakter der Verbindlichkeit nicht klar, insbesondere nicht das Unbedingte der Verbindlichkeit, welches der Pflicht inne wohnt, weil er den sittlichen Trieb nicht als vernunftgemässen bestimmt. Letzteres ist auch nach des Ref. Anschauung der schwerwiegendste Vorwurf, welcher dem Utilitarianismus gemacht werden muss. Das Nützliche ist, wie er in diesen Blättern schon wiederholt hervorgehoben hat, eine blosse Relation. ein an sich genommen Unbestimmtes, ein ἄπειρον in des Wortes verwegenster Bedeutung, was schon die Alten sehr deutlich eingesehen haben; es kann daher nicht Princip. nicht Subject, sondern höchstens, wie beim Socrates, dem Xenophon und den Stoikern, Prädicat der das Sittliche und Pflichtgemässe bestimmenden Definition sein. In diesem Sinne, an Kants Kritik der praktischen Vernunft anknüpfend, auf den socratisch platonischen Standpunkt zurückgreifend, bekämpft denn auch Bergmann mit vollem Recht den Utilitarianismus und den demselben unzweifelhaft anhängenden Egoismus. In diesem Punkte muss man den Deutschen, welche ja sonst vom Auslande recht viel lernen können, immer wieder zurufen: Nolite foras ire — ihr habt zu Hause Besseres. Daran soll sie Bergmann's treffliche Rede auch erinnern. C. S.

Zur Notiz.

Der Literaturbericht der Phil. Monatshefte Band XX Heft VI und VII bringt auf p. 436 aus der Feder von Herrn Dr. Fr. Kirchner eine im Allgemeinen zustimmende Beurtheilung meines im Verlage von Ed. Trewendt in Breslau erschienenen Werkchens über Hermann Lotze. Zum Schlusse der Recension aber spricht Verf. einen Tadel aus über die vielfachen Druckfehler, welche sich hierin vorfinden. Das Bedauern hierüber ist wohl bei Niemanden grösser als bei dem Unterzeichneten, doch dient ihm gegenüber von denen „die es kennen", die grosse Entfernung des Druckorts und die bei raschem Fortschreiten des Drucks hiermit verbundene Unbequemlichkeit, die Correcturbogen nur zur einmaligen Durchsicht zu erhalten, zur hinreichenden Entschuldigung. Bei einer hoffentlich recht bald erscheinenden zweiten Auflage des Schriftchens wird Verf. diesen Mängeln gern abzuhelfen suchen. Doch sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass der geehrte Herr Recensent auch bestimmte Termini wie z. B. „intellectuiren" (im Gegensatze zu sensificiren) und „Postulativismus" (im Gegensatze zu Dogmatismus und Normalismus etc.) mit Unrecht abweist; da mit ihnen eben das Neue terminologisch gesagt sein sollte, was der Verf. für die philosophisch-kritische Auffassung urgiren wollte.

Heidelberg. Prof. Dr. O. Caspari.

Neu eingegangene Schriften.

Hildebrand, Hugo, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus (Inaug-Diss.).
Siciliani, Pietro, Rinnovamento e filosofia internazionale.
Windelband, W., Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (Aus den Strassburger Abh. z. Philosophie).
Bain, Alex., Practical Essays.
Stanelli, Rud., Die Zukunftsphilosophie des Paracelsus.
Parrisius, Ed., Gedenkblätter.
Spir, A., Gesammelte Schriften. Lfr. 3—5.
Lotze, Herm., Grundzüge der Aesthetik. Dictate a. s. Vorlesungen.
Scotus Novantius, Metaphysica nova et vetusta. A return to dualism.
Grassmann, Rob., Die Menschenlehre oder die Anthropologie.
Koeber, Raphael, Das philos. System Eduard v. Hartmann's.
Wasserschleben, F. V. v., Die Religion des dreieinigen Gottes.
Essen, Ernst, Ein Beitrag zur Lösung der aristotelischen Frage.
Krause, Albr., Immanuel Kant wider Kuno Fischer.
Stokes, George J., The objectivity of truth.
Michelet, C. L., Der Gedanke (Bd. IX. Heft 1).
Luthe, W., Begriff und Aufgabe der Metaphysik (*Σοφια*) des Aristoteles.
Glossner, M., Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffs der realen Möglichkeit u. s. w. (Görres-Gesellschaft, Jahresbericht der Section für Philosophie f. das Jahr 1883).
Arréat, L., La morale dans le drame, l'épopée et le roman.
Bickell, Gust., Der Prediger über den Werth des Daseins.
Fetzer, C. A., Philosophische Leitbegriffe.
Sully, J., Die Illusionen. Eine psychologische Untersuchung.
Cesca, Giov., Storia e dottrina del Criticismo.
Plumacher, O., Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart.

Schüz, Alfr., Philosophie und Christenthum.
Brodbeck, Ad., Mensch und Wissen.
Reich, Ed., Die Geschichte der Seele.
Pesch, Tilman, Die grossen Welträthsel. Bd. II.
Harpf, Ad., Die Ethik des Protagoras.
Stern, Ad., Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant.
Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie. Lfr. 1. 2.
Brodbeck, Ad., Das Ideal der Hochschulen.
Justus, Jon., Freie Gedanken zur Beurtheilung der Kirche und ihrer Geschichte.
Schäffer, Just., Der Raum.
Pfleiderer, E., Zum Wesen der Universität und ihrer Aufgabe als Hochschule.
Kirchner, Fr., Katechismus der Geschichte der Philosophie.
Flint, Robert, Vico (Blackwood's Philosophical Classics).
Bradley, A. C., Die Staatslehre des Aristoteles. Uebers. v. J. Imelmann.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Zeitschriften. Bibliographie.** Zeller, E., Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 6 M. [S. ob. Bd. XIII S. 540.] — Lotze, H., System der Philosophie. 2. Bd. Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 9 M. [S. ob. Bd. XVII S. 120] — Abhandlungen, Strassburger, zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstage. gr. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 7 M. — Bolzano's, B., Erbauungsreden an die Hörer der Philosophie an der Prager Universität. Neue Folge. 1. Bd. gr. 8. Wien, Braumüller. n. 4 M. — Bouillier, Fr., Études familières de psychologie et de morale. 18. Paris, Hachette & Co. 3 fr. 50 c. — Coleridge, The complete works. With an essay on his philosophical and theological opinions. Edited by Shedd. With an index prepared by Gilman. Library edit. vol. 12. — Larra, M. J., Figaro. Colección de articulos filosoficos, satiricos, literarios y politicos publicados bajo el expresado pseudonismo. 4. Barcelona, Sucesores de Ramirez. 16 r. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lief. 7. 8. Leipzig, J. G. Findel. n. 1 M. [S. ob. S. 441.] — Steudel, A., Philosophie im Umriss. 2. Thl. Practische Fragen. 3. Abth. Kritische Betrachtungen über die Rechtslehre. 8. Stuttgart, A. Bonz und Co. n. 7 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XVII. S. 627.] — Stucki, G., Natur — Mensch — Gott. Populär-wissenschaftliche Abhandlungen. 10. (Schluss-) Heft. 8. Bern, J. Dalp'sche Buchhandlung. baar 50 Pf., cplt. n. 5 M. [S. ob. S. 441.] — Villari, P., Arte, storia e filosofia. 16. Florenz, G. C. Sansoni. 5 l. — Michelet, C. L., Der Gedanke. Fliegende Blätter in zwanglosen Heften. 9. Bd. 1. Hft. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. — Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn und O. Flügel. 13. Bd. 1. Hft. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n 2 M. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1884. 1. Heft. Jan.-März. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 20 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Kirchner, F., Katechismus der Geschichte der Philosophie. Von Thales bis zur Gegenwart. (Weber's illustrirte Katechismen Nr. 78.) 2. Aufl. 8. Leipzig, J. J. Weber. Geb. n. 3 M. — Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie. Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfassliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung. Lief. 1, 2, 3, 4, 5. gr. 8 Leipzig, Gressner und Schramm. à 50 Pf. — Dunan, Zenonis Eleatici argumenta. Thesis facultati literarum Parisiensi proposita. Nantes, impr. Forst et Grimaud. — Harpf, A., Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung, kritisch untersucht. gr. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Plato's ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. Bd. 7. Der Staat. 2. Abtheilung. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 2 M. 70 Pf. [S. ob. S. 309.] — Platonis Cratylus, Theaetetus. Recognovit M. Wohlrab. 8. Leipzig, B G. Teubner. 90 Pf. — Platon's Phaedon. Für den Schulgebrauch erklärt von M. Wohlrab. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 1 M. 50 Pf. — Aristotelis de anima libri III. Recognovit G. Biehl. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 1 M. 20 Pf. — [Aristotelis ethica Eudemia.] Eudemi Rhodii ethica. Recognovit F. Susemihl. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 1 M. 80 Pf. — Commentaria in Aristotelem graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussiae. Vol. 23. partes 3 et 4. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 9 M. Inhalt. 3. Themistii quae fertur in Aristotelis analyticorum priorum librum I. paraphrasis ed. M. Wallies. — 4. Anonymi in Aristotelis sophisticos elenchos paraphrasis ed. M. Hayduck. [S. ob. S. 183.] — Essen, E., Ein Beitrag zur Lösung der aristotelischen Frage. 8. Berlin, H. Steinitz & Co. n. 4 M. — Luthe, Ueber Begriff und Aufgabe der Metaphysik des Aristoteles. 4. Düsseldorf. (Leipzig, B. G. Teubner.) 80 Pf. — Hildebrand, H., Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. gr. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. n. 1 M. 50 Pf. — Bruns, I., Lucrez-Studien. gr. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 2 M. — Ciceronis, M. Tulli, libri qui ad rem publicam et ad philosophiam spectant. Scholarum in usum ed. Th. Schiche. Vol. 9. Cato major de senectute. Laelius de amicitia. 8. Leipzig, G. Freytag. n. 50 Pf. — Cicero's Bücher über die Pflichten an seinen Sohn Marcus, übersetzt von F. Richter. (Universal-Bibliothek Nr. 1889, 1890.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 20 Pf. — Galeni Pergameni, C., Scripta minora. Recensuerunt J. Marquardt, J. Müller, G. Helmrich. Vol. 1. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 2 M. 10 Pf. — Plotini Enneades. Praemissa Porphyrii de vita Plotin deque ordine librorum eius libello. Ed. R. Volkmann. Vol. II. 8. Leipzig, B. G Teubner. 5 M. 40 Pf. — de Rémusat, Ch., Abélard. Drame philosophique. 18. Paris, C. Lévy. 3 fr. 50 c. — Isaak b. Salomon Israeli, Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Philosophie des Mittelalters. Nach dem aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai zum ersten Male herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von S. Fried. 1. Einleitender Theil. gr. 8. Bernburg, M. Held. n. 4 M. — Plumptré, C. E., Giordano Bruno. 2 vols. 8. London, Chapman and Hall. 21 sh. — Pfleiderer, E., Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss. 4. Tübingen, F. Fues. n. 3 M. 20 Pf. — Hildebrand, J., Jean Jacques Rousseau vom Standpunkte der Psychiatrie. 4. Berlin, R. Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Wittstein, Th., Der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft auf Grundlage der Lehre D. Hume's und der Wahrscheinlichkeitsrechnung. gr. 8. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung. n. 60 Pf. — Kant's, I., Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben und erläutert

von J. H. v. Kirchmann. 6. Aufl. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlag. n. 2 M. 40 Pf., geb. n. 3 M. 10 Pf. — Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit. Bordeaux, imp. Gounouilhon. 8. — Stern, A., Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant, nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kant's, Feder's und Garve's. gr. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 2 M. — Ziller, T., Herbartische Reliquien. Ein Supplement zu Herbart's sämmtlichen Werken. 2. [Titel-] Ausg. gr. 8. Leipzig, G. Gräbner. n. 3 M.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Vadalà Papale, G., Darwinismo naturale e darwinismo sociale. 16. Turin, H. Loescher. 4 l. — Fouillée, A., La liberté et le déterminisme. 2. Ed. 8. Paris, E. Alcan. 7 fr. 50 c. — Erdmann, N., Modern realism. 8. Stockholm, Seligmann u. Co. 1 kr. 50 ö. — Crookes, W., Der Spiritualismus und die Wissenschaft. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Mutze. n. 2 M. — Plumacher, O., Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches. gr. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlag. n. 7 M. 20 Pf. — Otto, F., Wunderglaube und Wirklichkeit. In Rücksicht auf seltsame Erscheinungen der Thierwelt, sowie unerklärte Vorgänge im Menschenleben. gr. 8. Leipzig, O. Spamer. n. 6 M. 50 Pf., geb. n. 8 M. — Schäffer, L., Der Raum. Studie zu einer kinetomonistischen Weltanschauung. gr. 8. Wien, C. Konegen in Comm. n. 60 Pf. — Fetzer, C. A., Philosophische Leitbegriffe. 8. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. n. 4 M.

IV. **Zur Erkenntnisstheorie und Logik.** Brodbeck, A., Mensch und Wissen. Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnisstheorie. 8. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. 80 Pf. — Fechner, G. Th., Ueber die Frage des Weber'schen Gesetzes und Periodicitätsgesetzes im Gebiete des Zeitsinnes. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 2 M. 80 Pf. — Dunan, Ch., Essai sur les formes a priori de la sensibilité. 8. Paris, F. Alcan. 5 fr. — Stokes, G J., The objectivity of truth. 8. London, Williams and Norgate. 5 sh. — Krause, K. Ch. F., Vorlesungen über synthetische Logik. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 3 M. 50 Pf. — Mill, J. S., System der deductiven und inductiven Logik. Uebersetzt von Th. Gomperz. 2. Aufl. 1. Bd. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 4 M. — Widemann, G. O., Schlüssel zur Erkenntniss des höchsten Gesetzes, unter welchem Natur und Geschichte stehen. gr. 8. Leipzig, G. Fock. n. 1 M. 50 Pf.

V. **Zur Metaphysik.** Harper, T., The metaphysics of the school. Vol. III. Part. 1. London, Macmillan and Co. 12 sh.

VI. **Zur Naturphilosophie.** Secchi, A., Die Einheit der Naturkräfte. Ein Beitrag zur Naturphilosophie. Uebersetzt von L. R. Schulze. 2. Aufl. Lief. 1, 2. gr. 8. Leipzig, P. Frohberg. à n. 2 M. — Du Bois-Reymond, E., Ueber die Grenzen des Naturerkennens. 6. Aufl. Die sieben Welträthsel. 2. Aufl. 2 Vorträge. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 2 M. — Büchner, L., Force and matter or principles of the natural order of the universe. 4. Ed. 8. Leipzig, Th. Thomas. Geb. n. 8 M. — Tait, J., Mind in matter. 8. London, Griffith and Farran. 8 sh. 6 d. — Pesch, T., Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur. 2. (Schluss-Bd.) Naturphilosophische Weltauffassung. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 8 M., cplt. n. 12 M. [S. ob. S. 185.] — Reynolds, J. W., The mystery of the universe. 8. London, K. Paul, Trench and Co. 14 sh. — v. Binzer, C. A. L., Instinkt, Verstand und Geist bei Menschen und Thieren. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhäusser und Geffcken, fortgesetzt von E. Frhn. v. Ungern-Sternberg u. G. Schlosser. Bd. 9. Hft. 5.) gr. 8.

Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — Taylor, J. E., The sagacity and morality of plants. 8. London, Chatto and Windus. 7 sh. 6 d.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 14. Bd. 1. Hft. 4. Wien, A. Hölder. n. 4 M. — Rauber, A., Urgeschichte des Menschen. 1. Bd. Die Realien. gr. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n 6 M. — Jacolliot, L., Histoire naturelle et sociale de l'humanité. La genèse de la terre et de l'homme. 8. Paris, C. Marpon et E. Flammarion. 8 fr. — Rosmini-Serbati, A., Antropologia sopranaturale. Vol. I. 8. Casale Monferrato, G. Pane. 4 l. — Ploss, H., Das Weib in der Natur und Völkerkunde. Anthropologische Studien. Lief. 1, 2, 3. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. à n. 2 M. — Preyer, W., Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 9 M. — Dehachez, A., Le cerveau et la pensée. Trois conférences. 8. Brüssel, E. Gayot. 2 fr. — Brander, R., Der Schlaf und die Traumideen. gr. 8. Leipzig, O. Mutze. n. 80 Pf. — Radestock, P., Genie und Wahnsinn. Eine psychologische Untersuchung. gr. 8. Breslau, E. Trewendt. n. 2 M.

VIII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Fritzsche, J. G. A., Grosser Katechismus der Moral, oder „was ich weiss, was ich will und was ich soll". 8. Leipzig, J. H. Webel. n. 1 M. — Rolph, W. H., Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, W. Engelmann. n. 4 M. — Morán, J., Teologia moral según la doctrina de los doctores de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino y San Alfonso Maria de Ligorio. Tome III. Fol. Madrid, Aguado. 60 r. — Jost-Ludwig, Die Sittlichkeit ist im Rückschritte begriffen; woran liegt die Schuld? Vortrag. 8. Zürich, Th. Schröter's Verlag. n. 50 Pf. — Lorm, H., Natur und Geist im Verhältniss zu den Culturepochen. 8. Teschen, K. Prochaska, Verlags-Conto. n. 3 M. 50 Pf., Einbd. baar 1 M. — Cavagnari, A., La filosofia del diritto e la proprietà letteraria. 8. Padua, Tip. Prosperini. 3 l. — Carnazza-Rametta, G., Il positivismo e le riforme nel diritto e nella procedura penale. 8. Messina, Frat. Messina. 4 l. 50 c. — Pederzani-Weber, Die moderne Kultur und die Frauen. Eine sociale Studie. (Zeitbewegende Fragen VII.) gr. 8. Leipzig, G. Wolf's Antiquariat und Verlag. n. 75 Pf. — Köhler, O., Der Egoismus und die Civilisation. Eine socialphilosophische Erörterung. 2. Aufl. 8. Stuttgart, J. H. W. Dietz. 1 M. 20 Pf.

IX. Zur Religionsphilosophie. Gloatz, P., Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Bd. 1. Hälfte. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 15 M. — Stoppani, A., Il dogma e le scienze positive. 16. Mailand, Frat. Dumolard. 4 l. — Tulloch, J., Modern theories in philosophy and religion. 8. London, Blackwood and sons. 15 sh. — Lilly, W. S., Ancient religion and modern thought. 8. London, Chapman and Hall. 12 sh. — D'Ercole, P., Il teismo filosofico cristiano. Parte I. 8. Turin, H. Loescher. 7 l. 50 c. — Schüz, A., Philosophie und Christenthum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten. 8. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 1 M. 80 Pf. — Sommer, H., Die Religion des Pessimismus. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart. Hft. 199.) gr 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M.

X. Zur Sprachphilosophie. Hoffory, J., Professor Sievers und die Principien der Sprachphilosophie. Eine Streitschrift. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 1 M.

XI. Zur Aesthetik. Lotze, H., Grundzüge der Aesthetik. Dictate aus den Vorlesungen. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 2 M. — Guyau, M., Les problèmes de l'esthétique contemporaine. 8. Paris, F. Alcan. 5 fr. — Zeising, A., Der goldene Schnitt. gr. 4. Leipzig, W. Engelmann in Comm. n. 3 M. — Hoffmann, F. A., Poetry, its origin, nature and history. 2 Vols. 8. London, Thurgate and sons. 42 sh. — Goebel, J., Ueber tragische Schuld und Sühne. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik des Dramas. 8. Berlin, C. Duncker's Verlag. n. 1 M. 60 Pf. — Arréat, L., La morale dans le drame. 18. Paris, F. Alcan. 2 fr. 50 c.

XII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1884. 1. Hft. Jan.—März. gr. 8. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 50 Pf. — Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. Lief. 39—50. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 444.] — Ziller, T., Allgemeine Pädagogik. 2. Aufl. der Vorlesungen über allgemeine Pädagogik. Herausgegeben von K. Just. gr. 8. Leipzig, H. Matthes. n. 6 M. — D'Alfonso, N. B., Saggi di pedagogia. 16. Turin, Paravia. 2 l. — de Dominicis, G. F., Studii di pedagogia. 16. Mailand, E. Trevisini. 2 l. 25 c. — Heergard, S., Ueber Erziehung. Eine Darstellung der Pädagogik und ihrer Geschichte. Uebersetzt von O. Gleiss. 1. Theil. Theorie der Erziehung. gr. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. n. 6 M. — Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. 5. Lief. (3. Thl. Allgemeine Erziehungslehre.) gr. 8. Zürich, F. Schulthess. n. 1 M. [S. ob. S. 311.] — Rastrelmonti, C. M., Aggiunta alla teoria dell' istruzione educativa. gr. 8. Leipzig, Teubner. n. 3 M. 60 Pf. — Schumann, J. Ch. G, Leitfaden der Pädagogik für den Unterricht in Lehrerbildungsanstalten. 1. u. 2. Theil. 4. Aufl. gr. 8. Hannover, C. Meyer. à n. 3 M. — Blätter, Neue, aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von C. Burk und G. Pfisterer. 13. Jahrg. 1884. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Belser'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Centralblatt für das gewerbliche Unterrichtswesen in Oesterreich. Red. von F. Ritter von Haymerle. 3. Bd. (4 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Wien, A. Hölder. pro cpl. n. 8 M. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. (15. Jahrg. 1883) Nebst Mittheilungen an seine Mitglieder. Begründet von T. Ziller. Herausgegeben von Th. Vogt. Erläuterungen. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 1 M. — Pionier, Der. Mittheilungen aus der schweizerischen permanenten Schulausstellung in Bern und Organ für den Handfertigkeits-Unterricht. Red. E. Lüthi. 6. Jahrg. 1884. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Bern, R. F. Haller-Goldschach. pro cplt. n. 1 M. — Güdemann, M., Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Italien während des Mittelalters. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 7 M. 20 Pf. — Lange, K., Tuiskon Ziller. Blätter der Erinnerung. gr. 8. Leipzig, H. Matthes. n. 1 M. — Wassmannsdorff, K., Johann Christoph Friedrich Gutsmuths. 4. Heidelberg, Groos. n. 1 M. 20 Pf. — Häckermann, A., Dr. Hermann Paldamus, Professor und Prorector zu Greifswald. Ein pädagogisches Zeitbild. 8 Greifswald, L. Bamberg. n. 1 M. — Wuttig, J., Thomas Arnold, der Rector von Rugby. Ein Beitrag zur Geschichte des englischen Erziehungswesens. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 1 M. — Bertola, G., Morale e pedagogia. 16. Turin, Paravia e Co. n. 6 l. — Craik, H., The state in its relation to education. 8. London, Macmillan and Co. 3 sh. 6 d. — Garavaglia, A., Della educazione religiosa e civile delle fanciulle. 2 Vol. 16. Mailand, Frat. Dumolard. à 3 l. — Dörpfeld, F. W., Beiträge zur pädagogischen Psychologie in monographischer Form. 1. Heft.

Denken und Gedächtniss. 2. Aufl. gr. 8. Gütersloh, C. Bertelsmann. n. 3 M. — Döring, E., Die Erziehungsschule nach psychologischen Grundsätzen. Eine pädagogische Skizze in Form eines Lehrplanes. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. 80 Pf. — Dittmer, H., Temperament und Erziehung. Eine psychologisch-pädagogische Betrachtung. 8. Emden, W. Schwalbe. n. 1 M. — Hellwig, B., Die vier Temperamente bei Kindern. 2. Aufl. 8. Paderborn, Schöningh'sche Buchhandlung. n. 90 Pf. — Georgens, Das Spiel und die Spiele der Jugend. Ihre pädagogische Begründung und Nothwendigkeit wie ihre praktische Durchführung bei Knaben und Mädchen auf den verschiedenen Altersstufen. gr. 8. Leipzig, O. Spamer. n. 3 M. — Trapp, E., u. H. Pinzke, Das Bewegungsspiel. Seine geschichtliche Entwickelung, sein Werth und seine methodische Behandlung. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n. 50 Pf. — Amante, B., Manuale di legislazione scolastica vigente. Vol. II 8. Rom, Ospicio di S. Michele. 6 l. — Armstroff, W., Der Unterrichtsstoff in der Erziehungsschule. gr. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. n. 2 M. — Zwick, H., Körperpflege und Jugenderziehung. Betrachtungen über leibliche Erziehung der deutschen Jugend in Haus und Schule. 2. [Titel-] Ausg. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 1 M. — Reichardt, H., Der deutsche Lehrer in England. Eine Warnung für die deutsche Lehrer- und Studentenschaft, sowie eine Mahnung an die englische Nation. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der Erziehungsanstalt Schnepfentbal. 4. Leipzig, F. A. Brockhaus. Geb. n. 10 M. — Kehr, C., Die Praxis der Volksschule. 9. Aufl. gr. 8. Gotha, E. F. Thienemann. n. 4 M. 40 Pf. — Jolly, L., Die französische Volksschule unter der dritten Republik. gr. 8. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. n. 1 M. 80 Pf. — Materialien zur Kenntniss des evangelisch-lutherischen Landvolksschulwesens in Livland. 4. Riga, Jouck und Poliewsky. baar 5 M. — Singer, I., Humanistische Bildung und der klassische Unterricht. Die beiden Elektren. 8. Wien, C. Konegen. n. 2 M. — Pfleiderer, E., Zum Wesen der Universität und ihrer Aufgabe als Hochschule. gr. 8. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Beckers, H., Zur Geschichte der allgemeinen akademischen Gesellschaftsaula an Münchens Hochschule. [1829—1830.] gr. 8. München, J. A. Finsterlin. n. 1 M. — Baumgart, M., Grundsätze und Bedingungen zur Erlangung der Doctorwürde bei allen Fakultäten der Universitäten des deutschen Reichs. 8. Berlin, R. v. Deckers Verlag. n. 2 M. 25 Pf. — Böttcher, C., Vorschläge zur Methodik des geographischen Unterrichts mit Beispielen aus der Schulpraxis. 4. Königsberg. (Leipzig, B. G. Teubner. n. 80 Pf. — Zwick, H., Der naturgeschichtliche Unterricht an Elementarschulen und höheren Lehranstalten. Sein Einfluss auf die Sinnes- und Verstandes-Entwickelung und seine methodische Behandlung. 2. [Titel-] Aufl. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 1 M. — Stauton, Th., The woman question in Europe. 8. London, S. Sow and Co. 12 sh. 6 d. — Koenig, H. Z., Authentisches über die deutsche Erzieherin in England. Eine Entgegnung auf „Das Gouvernantenwesen in England", eine Warnung von J. Einsiedel. 8. Leipzig, R. Hartmann. n. 1 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Duke of Argyle, The unity of nature. (Academy 627 v. H. Sargent.)
Lord Bacon, Kleinere Schriften, übers. v. Fürstenhagen. (L. C. 22 v. Sch. v. S.)
Bain, Practical essays. (Academy 627 v. Henry Bradley.)
P. Bartels, Die Bedeutung Herbart's für die Pädagogik als Wissenschaft. (Z. f. Gymnasialwesen 6 v. H. Kern.)

Baumgart, Grundsätze und Bedingungen zur Erlangung der Doctorwürde. (L. C. 28.)
J. K. Becker, Die Mathematik als Lehrgegenstand des Gymnasiums. (Z. f. Gymn. 5 v. F. August.)
Benecke, W. Vatke. (Dtsche. Literaturztg. 26 v. Jülicher; L. C. 27.)
Bilharz, Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (L. C. 25; Bes. Beil. d. Staatsanz. f. Württemberg 12.)
Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. (L. C. 24.)
Commer, Die philosophische Wissenschaft. (Wiener litterar. Handweiser 1884, 1 v. Esser.)
A. Comte, Positive Philosophie. ein Auszug v. v. Kirchmann. I. II. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. 83, 1 v. E. Wiss.)
Dahn, F., Bausteine 4. 1. 2. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 3 v. R. Willy.)
Charles Darwin und seine Lehre. (Literar. Merkur v. L. A. Rosenthal.)
Deussen, Das System des Vedánta. (L. C. 29.)
Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaft. 1. Bd. (Nationalztg. 329 v. Julian Schmidt.)
Egger, Disputationis de fontibus Laertii particula de successionibus philosophorum. (Berl. philol. Wochenschr. 26 v. Lortzing.)
Fischer, Das Problem des Uebels und die Theodicee. (Bl. f. lit. Unterh. 27 v. Reich.)
Fröhlich, Die wissenschaftliche Pädagogik in ihren Grundlehren. (Gymnasium II, 11 v. Frick.)
P. v. Gizycki, Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Werth der Naturphilosophie des Epikur. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 3.)
A. Grant, Story of the University of Edinburgh. (Berl. philol. Wochenschr. 14. 15. v. J. Kirckpatrick.)
Grassmann, Die Menschenlehre oder Anthropologie. (Literar. Merkur 16. 17. v. O. Kuntzemüller.)
Harpf, Die Ethik des Protagoras. (Grazer Tagespost 189.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. (L. C. 30 v. Gizycki.)
W. v. Humboldt, Sprachwissenschaftliche Werke. (L. C. 29.)
Justini martyris et philosophia apologia, ed. III. (Theol. Quartalschr. 66, 3. v. Kihn.)
Kaemmel, Geschichte des deutschen Schulwesens. (Bl. f. d. bayer. Gymnasialwesen 20, 67. v. Stich.)
J. Keller, Der Ursprung der Vernunft. (Dtsche. Literaturztg. 20. v. G. Glogau; Naturw. Offenbarung 30, 6.)
F. Kern, Zur Methodik des deutschen Unterrichts. (Z. f. Gymnas. 5. v. W. Wilmanns.)
J. Keynes, Studies and exercices in formal logic. (Academy 632. v. F. Y. Edgeworth.)
Lasswitz, Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. (Preuss. Jahrbb. 54, 1.)
E. Last, Die realistische und die idealistische Weltanschauung. Z. f. exacte Philosophie 13, 2. v. O. F(lügel).
A. v. Leclair, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 3. v. R. Willy.)
Lilly, Ancient Religion and Thought. (Academy 636. v. A. M. Fairdairn.)
J. Locke's Gedanken über Erziehung v. E. v. Sallwürk. (Dtsche. Literaturztg. 20. v. H. Spitta.)
H. Lotze, Dictate aus den Vorlesungen. (Dtsche. Litztg. 28. v. C. Stumpf.)
H. Lotze, Metaphysique. (Gött. gel. Anz. 10. v. E. Rehnisch.)
Mach, Die Mechanik in ihrer Entwickelung, historisch-kritisch dargestellt. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 3. v. G. Helm.)
H. Mehliss, Volkschulkunde. III. Th. (Dtsche. Litztg. 27. v. E. v. Sallwürk.)

M. v. Nathusius, Naturwissenschaft und Philosophie. (Z. f. exacte Philos. 13, 2. v. O. F(lügel).)
F. Nitzsch, Luther und Aristoteles. (Berl. Philol. Wochenschr. 13. v. A. B.)
L. Noiré, Das Problem der Anthropologie. (Jahrb. f. Nationalökon. N. F. 8, 6. v. E. Leser.)
E. l'Ollivier, La méthode de Platon. (Berliner philol. Wochenschr. 18. v. A. Krohn.)
F. Perez, Sopra Filone Alessandrino. (Bl. philol. Wochenschr. 14. v. Siegfried.)
Peters, Willenswelt und Weltwille. (L. C. 24.)
H. Ploss, Das Weib in der Natur und Völkerkunde. (Literar. Merkur 19. v. G. Kuntzemüller.)
E. v. Pressensé, Die Ursprünge. (Dtsche. Literaturztg. 20. v. Th. Weber.)
J. G. Findel, Ueber Religion. (Literar. Merkur 18.)
Radowicz von Oswieçinski, Freie Betrachtungen eines Greises über Religion. (Literar. Merkur 13. v. F. Wrubel.)
W. H. Rolph, Biologische Probleme etc. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 3.)
K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung. Bd. 1. (L. C. 26.)
F. Schmidt-Warneck, Die Volksseele. (Dtsche. Litztg. 26. v. Rudloff.)
Erh. Schultz, Ueber das theologische Fundamentalprincip der allgemeinen Pädagogik. 2. Aufl. (Literar. Merkur 13. v. F. Wrubel.)
Schumann, Lehrbuch der Pädagogik. (Bl. f. bayer. Gymnasialwesen 29, 6. 7. v. Wirth.)
Jos. Schwertschlager, Kant und Helmholtz. (Dtsche. Literaturztg. 24. v. B. Erdmann.)
R. Seydel, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu. (Dtsche. Literaturztg. 28. v. H. Kern.)
Siebeck, Geschichte der Psychologie. (Bl. f. lit. Unterh. 27. v. Reich.)
v. Soden, Die Einflüsse unseres Gymnasiums. (L. C. 25.)
H. Spitta, Das Schlaf- und Traumleben der menschlichen Seele. 2. Aufl. (Z. f. exacte Philos. 13, 2. v. A. Geyer.)
A. Stadler, Kant's Theorie der Materie. (Gött. gel. Anz. 13. v. K. Lasswitz.)
C. Stumpf, Tonpsychologie. (Dtsche. Literaturztg. 25. v. Ebbinghaus.)
Sully, Outlines of psychology. (Academy 629. v. Edith Simcox.)
A. Thomas, De Ioannis de Monsterolio vita et operibus. (Dtsche. Literaturztg. 23. v. G. Voigt.)
Principal Tulloch, Theories in Philosophy and Religion. (Academy 635. v. G. A. Simcox.)
W. G. Ward, The philosophy of theism. (Academy 628. v. G. Simcox.)
Weismann, Ueber Leben und Tod. (Gött. gel. Anz. 10. v. W. Krause.)
K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. (Dtsche. Literaturztg. 26.)
L. Wiese, Pädagogische Ideale und Proteste. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 5, 6; Berl. philol. Wochenschr. 27. v. Nohle.)
Wigand, Die Alternative Teleologie oder Zufall vor der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von O. F(lügel).
J. H. Witte, Ueber Freiheit des Willens. (Academy 630. v. E. Wallace.)
G. Wolf, Zur Geschichte der Wiener Universität. (Literar. Merkur 13. v. F. S. Kraus; Berl. philol. Wochenschr. 10. v. A. Horawitz.)
E. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. (Berl. philol. Wochenschr. 13. v. F. Lortzing; Dtsche. Literaturztg. 23. v. E. Heitz.)
Zirngiebl, Joh. Huber. (Histor. Zeitschrift 52, 1.)
E. Zöller, Ueber den Grund, das Ziel der menschlichen Entwicklung und die Bedeutung unserer Vorstellung des Unendlichen. (Literar. Merkur 13. v. L. A. Rosenthal.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für exacte Philosophie, herausg. von Theod. Allihn und Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer und Söhne. Bd. XIII. Heft II. Flügel, O., Das Seelenleben der Thiere. — Cornelius, C. S., Einiges über die Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele, als Ergänzung zu den Betrachtungen über das Problem der Materie. — Zimmermann, R., Ein Beitrag zu Herbart'schen Reliquien. — Recensionen: Spitta, H., Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. — v. Nathusius, M., Naturwissenschaft und Philosophie. Zur Beleuchtung der neuesten materialistischen Kundgebungen du Bois-Reymonds u. a. Zeitfragen des christlichen Volkslebens. — Wiegand, Die Alternative Teleologie oder Zufall vor der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. — Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung, entwickelt an Kant's Idealität von Zeit und Raum. — Nekrolog: Dr. Franz Cûpr, Dr. phil. K. L Hendewerk.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. No. XXXV. July 1884. Chas. Mercier, M. B., A Classification of Feelings. — Ed. Montgomery, The Object of Knowledge. — H. H. Ellis, Hinton's Later Thought. — Research and Discussion: Free-will: Observations and Inferences b. F. Galton. — A. Binet, Visual Hallucinations in Hypnotism. — D'Arcy W. Thompson, The regeneration etc. — E. Gurney, What is an Emotion? — Critical Notices: Prof. R. Adamson, Sully's Outlines of Psychology. — W. R. Sorley, Merz's Leibniz. — Prof. A. Seth, Stokes's Objectivity of Truth. — Prof. F. Pollock, Miller's Philosophy of Law. — J. Venn, Wundt's Logik. — New Books. — Miscellaneous.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière & Co. 1884. Nr. 6. Ch. Féré, Des troubles de l'usage des signes. — G. Tarde, Darwinisme naturel et darwinisme social. — L. Manouvier, La fonction psycho-motrice (fin). — Analyses et comptes rendus: Ch. Richet: L'homme et l'intelligence. — Ducros: Schopenhauer et les origines de sa métaphysique. — Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains (fin). — A. Mühry, Kritik und Darlegung der exacten Naturphilosophie. — Götte, Ueber den Ursprung des Todes. — Weismann, Ueber Leben und Tod. — Ferri, L'omicidio-suicido. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Nr. 7. V. Brochard, De la croyance. — J. Delboeuf, La matière brute et la matière vivante. — II. L'origine de la vie et de la mort. — Ch. Secrétan, La restauration du thomisme. — Analyses et comptes rendus: Herbert Spencer, Principes de sociologie, tome III. — E. Perrier, La Philosophie zoologique avant Darwin. — A. Sidgwick, The fallacies, a view of Logic from the practical side. — Correspondance: Lettre de M. de Pressensé sur Les Origines.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale dir. da Terenzio Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XV. Vol. XXIX. disp. 2a. P. Ragnisco, La teleologia nella filosofia moderna. — A. Macchia, Lettera 4. ad uno studente di Universita. — T. Mamiani, Della imputabilità umana. — T. Ronconi, Lettera II. a Terenzio Mamiani intorno allo studio della filosofia in Londra. — T. Mamiani, Testamento di un Metafisico. — P. d'Ercole, Un manoscritto inedito di E. Kant. — C. Cantoni, Werner. Kant in Italien. — L. Ferri, Storia della filosofia. Il Platonismo di Marsilio Ficino. — Bibliografia: 1) C. de Job. — 2) L. Ovidi. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazioni.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Im Verlage von **Eduard Trewendt** in **Breslau** erschien soeben:

Genie und Wahnsinn.

Eine psychologische Untersuchung von **Dr. Paul Radestock.**

6 Bogen gr. 8. Eleg. brosch. 2 Mk.

Der auf diesem philosophischen Gebiete vorteilhaft bekannte Verfasser, dessen frühere Werke „Schlaf und Traum" und „Die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung" weitgehende Anerkennung fanden, bietet in dieser Schrift eine eingehende und lichtvolle Studie, die nicht nur bei Fachleuten, sondern auch bei dem grösseren Publikum reges Interesse erwecken dürfte.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien:

Die Ethik des Protagoras

und deren zweifache Moralbegründung

kritisch untersucht

von

Adolf Harpf.

Preis 1 Mark 60 Pf.

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung, Stuttgart.

Philosophie u. Christentum.

Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung

für jeden Gebildeten.

In 5 Briefen an Ed. v. Hartmann

von **Alfred Schüz.**

8°. (X, 158 Seiten.) geheftet *M.* 1. 80.

Eine frische, nie ermüdende Darstellung fesselt den Leser bis zu Ende, treffend gewählte Citate geben ihm ein klares Bild von dem Geiste der Hartmannschen Philosophie u. eine schneidige Kritik zwingt ihn zur Entscheidung pro oder contra. Was aber der Schrift einen durchaus prinzipiellen Charakter und bleibenden Werth verleiht, ist die an die Kritik sich anschliessende Erörterung der allgemeinen Fragen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie; diese Fragen werden in einer die Bedürfnisse des Herzens wie die Forderungen des denkenden Geistes gleichermassen befriedigenden Weise entschieden.

Mensch u. Wissen.

Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnistheorie

von **Dr. Adolf Brodbeck.**

8°. (V, 218 Seiten.) geheftet *M.* 2. 80.

Sich an keine bestimmte Schule bindend, behandelt der Verfasser die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnistheorie und zwar im ersten, historisch-kritischen Teile, die Ansichten der Philosophen aller Zeiten hierüber; im zweiten, systematischen, die Frage nach dem Objektivitätsgrade der menschlich-leiblichen und geistigen Erkenntnisorgane und die Leistungen derselben, für sich und in Verbindung mit anderen, in der Erforschung der Wahrheit; endlich deren notwendige methodische Kombination zur Produktion des Wissens. Eine derartige systematische Untersuchung aller Seiten des Menschen in erkenntnistheoretischer Richtung ist hier zum erstenmal angestellt; das Buch eignet sich nicht nur für jeden Studierenden der verschiedenen Fakultäten, sondern ist so geschrieben, dass das Meiste auch von jedem höher Gebildeten verstanden und mit Interesse gelesen werden wird. Der philosophische Fachmann wird manches Neue finden und manches Alte in neuer Beleuchtung. Der Theologe, Psychologe, Philologe, Pädagoge, Naturforscher, jeder wird in seiner Weise aus dem Werke Nutzen ziehen können.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien:

Der

Pessimismus

in

Vergangenheit und Gegenwart.

Geschichtliches und Kritisches

von

O. Plümacher.

Preis 7 ℳ 20 ₰.

Die vorliegende Schrift will nichts sein als ein vorläufiger Ersatz der noch nicht geschriebenen „Geschichte des Pessimismus", welche eine Geschichte der Philosophie, eine Geschichte der Religionen, eine Cultur- und Literaturgeschichte umspannen müsste, wenn sie einerseits die zahlreichen Factoren der Entstehung des Pessimismus und andrerseits die Einwirkungen der pessimistischen Anschauungen auf die gesammten Culturverhältnisse erschöpfend behandeln wollte. Ein solches Werk dürfte einer Zeit vorbehalten sein, wo die jetzt gerade so hochgehenden Wogen des Streits sich beruhigt haben. Dagegen scheint ein vorläufiger Ersatz eines solchen Werkes durchaus nicht überflüssig und zwar nicht *trotz* der in den letzten Jahren so zahlreich erschienenen Schriften über den Pessimismus, sondern gerade *wegen* derselben. Denn gerade diese Fluth der Pessimismusliteratur verdunkelt die geschichtliche Continuität des modernen philosophischen Pessimismus mit den pessimistischen Geistesströmungen der Vergangenheit, und bekämpft dasjenige wie etwas subjectiv Willkürliches oder pathologisch Zufälliges, was folgerichtiges Product eines geschichtlichen Entwickelungsganges im Geistesleben der Menschheit ist. Diesen historischen Zusammenhang klar zu stellen und nachzuweisen, dass die letzterreichte Entwickelungsstufe des Pessimismus zugleich die höchste Gestalt desselben ist, welche die Mängel und Einseitigkeiten der bisherigen Stadien überwunden hat, ist die Aufgabe vorliegenden Buches.

Die positive Philosophie

von

August Comte

im Auszuge von Jules Rig.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

Zwei Bände.

Preis 17 Mark.

Plotinische Studien

von

Dr. Hugo von Kleist.

Erstes Heft:

Studien zur IV. Ennead.

Preis M. 2.80.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Hierzu eine Beilage von Gressner & Schramm in Leipzig.

C.
994

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,
Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XX. Band.

X. Heft.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1884.

☞ Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen jährlich in 10 Lieferungen, welche einen Band von 40 Druckbogen bilden. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Jahrgang; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft X.

	Seite
Bemerkungen zum synthetischen Theile der Spencer'schen Psychologie von *R. Lehmann*	577—585
Ueber Wilhelm Wundt's Grundbegriff der Seele	586—592
Praeludien. Aufsätze u. s. w von *W. Windelband.* Bespr. von *J. Witte*	593—605
Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie von *Th. Bergk.* Bespr. v. d. Red.	606—608
Noumena. Von *Frz. Staudinger.* Bespr. von *J. Witte*	609—616
Philosophische Leitbegriffe von *C. A. Fetzer.* Bespr. von *L. Weis*	616—619
Hermasa von *E. A. Bergmann.* Angez. v. d. Red.	619—620
Litteraturbericht. (*Dahn, F.*, Bausteine, bespr. von Dr. *Melzer*; *Berger, M.*, Der Materialismus u. s. w. von demselben; *Manns, P.*, Die Lehre des Aristoteles von der Katharsis u. s. w., bespr. von *H. Heussler*; *Hoppe, J.*, Das Auswendiglernen u. s. w., bespr. von *L. Rabus*; *Weber, Ed.*, Der moderne Spiritismus; *Kirchner, Friedr.*, Der Spiritismus u. s. w., bespr. v. d. Red.; *Pieper, P.*, Schriften Notker's und seiner Schule, angez. von Dr. *J. Franck*; *Zöller, Egon*, Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung u. s. w., bespr. von *Fr. Kirchner*; *Séailles, Gabriel*, Essai sur la génie dans l'art, bespr. von d. Red.; *Schneider, G. H.*, Freud und Leid des Menschengeschlechts, bespr. von Dr. *Melzer*; *Pasquale D'Ercole*, Il teismo filosophico cristiano etc., bespr. v. d. Red.	619—620
Neu eingegangene Schriften	620—631
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	632
Recensionen-Verzeichniss	632—634
Aus Zeitschriften	634—635
Miscelle	636
	636

Bemerkungen zum synthetischen Theile der Spencer'schen Psychologie [1]).

Herbert Spencer's Psychologie gehört zu den einflussreichsten Büchern, von denen die Geschichte der neueren Philosophie weiss. Es hat auch ausserhalb seines Geburtslandes zumal in der französischen Wissenschaft grosse und tiefgreifende Wirkung hervorgebracht. Es muss daher befremdlich erscheinen, dass eine deutsche Uebersetzung des epochemachenden Werkes bisher gefehlt hat, und der gewiegte Uebersetzer der Werke Spencer's, Professor Vetter, hat sich durch die Uebertragung des ersten Bandes, dem der zweite voraussichtlich bald nachfolgen wird, ein entschiedenes Verdienst erworben.

In Deutschland hat Spencer's Werk bis jetzt mehr durch einzelne seiner Grundgedanken und Ideengänge anregend und befruchtend gewirkt, denn dass es als Ganzes, als speculatives System, Bedeutung gewonnen hätte. Sein Einfluss erstreckt sich denn auch mehr auf bestimmte Zweige der empirischen Wissenschaften als auf das Gebiet der eigentlichen Speculation. Sollen wir wünschen, dass es anders wäre? Dass vielleicht durch die Uebersetzung, welche ja den Einfluss Spencer's vermuthlich noch steigern wird, dieser Einfluss auch an Totalität gewinne und dass seine Philosophie auch als System bei uns Geltung erlange? — Es mag gerade jetzt, während des Erscheinens der Uebersetzung, an der Zeit sein, die Beantwortung dieser Frage zu unternehmen. Wenn wir uns

1) Die Prinzipien der Psychologie. Von Herbert Spencer. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der dritten englischen Auflage übersetzt von Dr. B. Vetter, Professor. I. Bd. (XIV. S. u. 674 S.) gr. 8°. Stuttgart. E. Schweizerbart's Verlagshandlung (E. Koch) 1882.

daher auch eine ausführliche Analyse der Leistungen Spencer's an dieser Stelle versagen und für eine nach Zeit und Raum günstigere Gelegenheit vorbehalten müssen, so mögen die folgenden Betrachtungen doch dazu dienen, uns in grossen Zügen darüber klar zu werden, worin die Bedeutung der Lehren Spencer's für deutsche Wissenschaft und Philosophie liegen kann und worin sie nicht liegt.

Spencer's Werk ist einer der bedeutendsten, in seiner systematischen Ausführlichkeit vielleicht ein einziger Versuch, die Psychologie in die Gesammtheit der modernen Wissenschaft einzureihen und ihre Methoden und Resultate mit den Grundgedanken der mechanischen Weltanschauung einerseits, mit einem auf diese letztere gegründeten philosophischen System andererseits in Uebereinstimmung zu bringen. Aber gerade diese systematische, und um es gleich zu sagen, dogmatische Anlage des Werkes bringt es mit sich, dass der Verfasser einige fundamentale Schwierigkeiten übersieht, die sich ihm entgegenstellen, dass er eine Anzahl prinzipieller Fragen — namentlich erkenntnisstheoretischer Natur — nicht mit der Schärfe und Eindringlichkeit behandelt, die ihrer Bedeutung entsprechen würde. Daher kann es denn nicht ausbleiben, dass es einigen seiner Grundbegriffe an der erforderlichen Klarheit fehlt und dass einige andere nicht nur mit unseren deutschen erkenntnisstheoretischen Anschauungen, wie sie sich auf Kant entwickelt haben, in Widerspruche stehen, sondern auch in sich selbst widersprechend erscheinen. Auf einige dieser fundamentalen Punkte hinzuweisen und die Tragweite derselben zu untersuchen, soll die Aufgabe der folgenden Zeilen sein.

H. Spencer's Grundanschauung vom Wesen des Bewusstseins fällt zusammen mit einer Auffassung, die auch bei uns, wenn nicht als die massgebende, so doch als eine der herrschenden bezeichnet werden darf und als deren berühmtester Vertreter in Deutschland Fr. A. Lange zu nennen ist. Dieselbe behauptet einen genauen Parallelismus zwischen körperlichen und psychischen Phaenomenen. „Gefühle und Nerventhätigkeit stellen nur die innere und die äussere Seite derselben Veränderung dar", sagt Spencer (S. 132 d.d. Uebers.), und

man darf in gewissem Sinne sein ganzes Werk als einen Versuch auffassen, diese Hypothese zu begründen. Diese Begründung unternimmt er, indem er die psychischen Vorgänge genau nach Analogie der physiologisch-mechanischen auffasst, und die Psychologie erscheint daher bei ihm als eine Wissenschaft, die ihre Methoden wie ihre Anschauungen durchaus den Naturwissenschaften entlehnt. Hierbei sind es nun zum Theil physisch-mechanische Anschauungen, die für ihn massgebend sind; zum Theil ist es die morphologische Entwicklungstheorie in der Gestalt, die sie durch Lamarck und Darwin angenommen hat.

Von vornherein muss es bedenklich erscheinen, zwei so heterogene Erklärungsweisen auf ein und dasselbe Gebiet zu gleicher Zeit übertragen zu wollen. Dennoch liegt an sich nichts Widersprechendes darin, da ja auch die Morphologie in letzter Linie — und zumal nach Spencer'scher Auffassung — der mechanistischen Erklärungsweise zustrebt, auf welcher die Physik beruht. Prüfen wir kurz, wie weit das kühne Unternehmen gelungen erscheint.

Die Methode der Associationspsychologie überhaupt beruht auf der Zurückführung complicirter (oder complicirt erscheinender) auf einfache Bewusstseinszustände. Dabei tritt nun namentlich in Spencer's Darstellung, der diese Auffassung mit besonderer Schärfe und Energie ausgebildet hat, der Parallelismus mit der Mechanik auf's deutlichste hervor. Wie sich eine jede wahrnehmbare Nervenerschütterung aus einer Anzahl von an sich nicht wahrnehmbaren Elementarbewegungen, „primitiven Nervenerschütterungen", zusammensetzt, so soll ein jeder auch der scheinbar völlig einfache wahrnehmbare Bewusstseinszustand in der That eine Combination vieler an sich nicht wahrnehmbarer „Ureinheiten des Bewusstseins" sein. Diese Bewusstseinseinheiten sind nun ebensowohl wie die primitiven Nervenerschütterungen, denen sie entsprechen, unter einander durchaus gleichartig, und die speciellen Arten, die Qualitäten der Bewusstseinsacte entstehen durch besondere Gruppirungen der Einheiten, gerade wie die chemischen Eigenschaften der Stoffe durch die verschiedenen Gruppirungen ihrer Atome zu besonders geord-

neten Molecülen entstehen. Dabei verwahrt sich Spencer gegen die Auffassung, als wolle er die Bewusstseinseinheiten auf Bewegungseinheiten und somit Bewusstsein überhaupt auf Bewegung zurückführen. Er betont die Heterogenität der beiden Acte auf das Entschiedenste (z. B. S. 165 d. Ueb.); ja er erklärt, „dass wenn wir gezwungen wären, entweder die geistigen Erscheinungen in physicalische oder die physicalischen Erscheinungen in geistige zu übersetzen, die letztere Alternative doch immer noch annehmbarer erscheinen würde". (S. 163.) „Denn damit eröffnet sich uns doch wenigstens eine verständliche Hypothese".

Spencer behauptet somit, dass uns die „Bewegungseinheit" als Bewusstseinseinheit verständlich werden könne, dass sie sich wenigstens hypothetisch auf diese letztere reduciren lasse. Aber eben diese Bewusstseinseinheit nun ist uns an sich ebensowenig zugänglich und verständlich, wie jene Bewegungseinheit; sie ist nichts als ein fingirtes Analogon derselben. Was überhaupt vermögen wir uns unter dieser qualitätslosen Gefühlseinheit vorzustellen? Kann sie in der That für die Psychologie das sein, was das Atom und seine Elementarbewegung für die mechanische Naturerklärung ist? Eine Gefühlseinheit, die an sich nicht nur nicht specifisch bestimmt ist, sondern überhaupt noch gar kein Bewusstsein ausmacht, kann offenbar nichts anderes sein als eine wissenschaftliche Hülfsconstruction zur Erklärung complicirter Erscheinungen. Nun ist zwar das physicalische Atom auch nichts Anderes als eine solche Hülfsconstruction; nur mit dem Unterschiede, dass es die Hülfe, zu deren behuf es construirt ist, in der That leistet, während man das von Spencer's Gefühlseinheit keineswegs behaupten kann. Das physicalische Atom liefert vor allen Dingen die anschauliche Einheit für mechanische Prozesse und es wird somit zur Berechnungseinheit. Die qualitätslose Gefühlseinheit aber kann weder dazu dienen, die qualitativ bestimmten Wahrnehmungen anschaulich zu machen, noch dient sie — wenigstens in Spencer's Auffassungs- und Behandlungsweise — als Einheit für irgend welche exacte Berechnung. Vielmehr scheint hier Alles auf sehr unvollkommene Analogien mit mechanischen Prozessen herauszu-

kommen. Das Zustandekommen der musikalischen Klangempfindung, das für Spencer den Ausgangspunkt und ein Hauptargument bildet, reicht schwerlich aus, um eine solche Verallgemeinerung darauf zu gründen.

Aber, wird man mit Recht einwenden, diese Unklarheit bezüglich der letzten Elemente, auf die sie ihre Objecte zurückzuführen sucht, theilt die Associationspsychologie mit der Physik. Auch das physicalische Atom ist, in seinem Verhältniss zu dem mathematischen betrachtet, begrifflich und anschaulich unklar. Und es zeigt sich somit, dass es gar nicht auf absolute Klarheit bezüglich der letzten Elemente einer Wissenschaft ankommt, dass vielmehr das Cansalitätsbedürfniss zunächst befriedigt wird durch Zurückführung complicirter Objecte auf relativ einfache Einheiten, wie diese letzteren an sich genommen auch beschaffen sein mögen. In der That, wenn es H. Spencer gelungen wäre, die Gesammtheit der Bewusstseinserscheinungen systematisch und methodisch auf seine qualitätslosen Gefühlseinheiten zurückzuführen, so würde er sich dasselbe Verdienst um die Associationspsychologie erworben haben wie etwa die Begründer der Moleculartheorie um die Chemie. Das Endurtheil wird mithin von der Anwendung abhängig sein, die Spencer von seiner Conception zu machen gewusst hat.

Diese Anwendung nun bezweckt vor allen Dingen die genetische Erklärung der psychischen Phaenomene. Spencer's Psychologie ist wie sein ganzes System der synthetischen Philosophie wesentlich eine Verallgemeinerung der Entwicklungslehre. Nicht nur analytisch sollen sich die complicirteren Bewusstseinszustände auf jene Gefühlseinheiten zurückführen lassen, sondern sie sollen sich auch in der That naturhistorisch nachweisbar aus ihnen entwickelt haben. In den chemischen Eigenschaften der organischen Materie liegen die Bedingungen begründet, die zu einer immer sich steigernden Complication von Elementarbewegungen führen mussten, und der Widerstand, den ein jeglicher Theil jener Materie sowie ein jeder Complex solcher Theile äusseren Einflüssen entgegenzusetzen strebt, musste zu der Specificirung jener Bewegungen in zuleitende und ableitende führen. Damit ist

das einfachste Schema eines Nervensystems und der elementaren Thätigkeit eines solchen, der Reflexbewegung, gegeben. Durch weitere Complicationen dieser Bewegungen entsteht der Instinct; Spencer nennt denselben „eine zusammengesetzte Reflexthätigkeit". Werden jene Zusammenhänge von Reflexbewegungen jedoch noch complicirter, so wird die allzugrosse Verwicklung schliesslich ihrem automatischen Ablauf hinderlich; die „Reize rufen dann erst nach einer kleinen Pause combinirte motorische Impulse hervor", und diese verwickelten Complexe haben „eine Art von Bewusstsein zur Begleitung, welches die Lücke zwischen der Aufnahme der Eindrücke und dem Austritt der Entladungen erfüllt". Von jetzt an stellen alle weitere Combinationen von Nerventhätigkeit zugleich Complicationen von Bewusstseinsvorgängen dar: die einfachen Gefühle setzen sich zu solchen höherer Ordnung zusammen und steigern sich in der parallelen Entwicklung von Gedächtniss, Vernunft und Willen.

Wer die eben dargelegte Gedankenreihe überblickt und sie mit dem vergleicht, was als die eigentliche Grundanschauung Spencer's an die Spitze dieser Behauptungen gestellt wurde, dem kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Philosoph sich hinsichtlich des Cardinalpunktes aller Psychologie, des Verhältnisses nämlich zwischen körperlichen und Bewusstseins-Phaenomenen, in einem fundamentalen Widerspruche bewegt. Denn einmal erklärt er selbst die Bewusstseinsvorgänge als eine andere (ideale) Seite der physiologischen Vorgänge; ja nach dem Schlussparagraphen des ersten Bandes muss man, wie bereits bemerkt, die Begründung dieses Parallelismus als das eigentliche Ziel seines Werkes ansehen. Andererseits aber geht er in den Abschnitten, in denen er seine Entwicklungstheorie darlegt („Allgemeine" und „specielle Synthese"), vom Reflex und Instinct zum Bewusstsein über, als ob hier ganz und gar kein principieller Unterschied vorläge und sich das Letztere in der That aus dem Ersteren ableiten liesse (besonders deutlich z. B. in dem Resumé § 244; S. 588 d. Ueb.). Dieses aber würde nur in zwei Fällen zu keinem Widerspruche führen. Einmal wenn Spencer in Reflex und Instinct bereits Bewusstseinsacte oder wenigstens Vorgänge

sähe, die sich von den rein mechanischen Vorgängen, mit denen es Chemie und Physik zu thun haben, principiell unterscheiden. Das ist nun jedoch keineswegs der Fall, vielmehr liegt dem Denker, wie aus eben demselben Paragraphen hervorgeht, gerade Alles daran, die prinzipielle Gleichartigkeit dieser Vorgänge nachzuweisen. Zweitens aber, wenn ihm die Zurückführung der Reflexbewegung und der instinctiven Thätigkeit auf mechanische Bewegungsvorgänge, sowie die Zurückführung des Bewusstseins auf Reflex und Instinct gelänge: dann wäre das Bewusstsein offenbar materialistisch erklärt. In der That können denn auch einzelne Aeusserungen und Gedankengänge Spencer's nur im materialistischen Sinne gedeutet werden; (wie es z. B. Bd. II § 469 heisst: „An idea is the psychical side of what on its physical side is an involved set of molecular changes propagated through an involved set of nervous plexuses. That which makes possible this idea is the pre-existence of these plexuses." Also die Nervenverknüpfungen sind vor den Ideen vorhanden und machen dieselben erst möglich! Die Ideen wären mithin Functionen des Nervensystems und somit rein materialistisch gefasst.) Allein trotz dieser und ähnlicher Aeusserungen ist Spencer weit davon entfernt, die materialistische Hypothese gelten zu lassen. Er protestirt vielmehr vielfach und an den hervorragendsten Stellen ausdrücklich hiergegen (z. B. im Schlusscapitel des ersten Bandes), indem er die principielle Verschiedenheit seines Standpunktes hervorhebt. Damit aber scheint er nun auch zugeben zu müssen, dass es unmöglich ist zu erklären, wie aus einfachen physiologischen Vorgängen ohne psychologisches Correlat durch blosse Zusammensetzung solche mit Bewusstseinscorrelat werden könnten. Und sobald diese Unmöglichkeit eingesehen ist, verliert die Spencer'sche „Synthese" ihre Bedeutung. Spencer selbst freilich scheint die unüberwindliche Schwierigkeit gar nicht zu bemerken, die darin liegt, wie ein Bewusstseinscorrelat zu mechanischen Vorgängen hinzukommen könne, sobald dieselben einen bestimmten Grad von Complicirtheit erreicht haben. Die Analogie mit der Mechanik zumal lässt

ihn hier vollkommen im Stich: denn gerade sie zeigt, wie aus Bewegungsvorgängen immer nur complicirtere Bewegung resultirt. Demnach können sich Reflexbewegungen in's Unbegrenzte compliciren, ohne dass hierdurch ein Bewusstseinselement zu erstehen vermöchte.

So sehen wir, dass die Voraussetzungen, von denen Spencer ausgeht, und die Anwendung, die er von denselben macht, sich gegenseitig aufheben. Seine psychologisch-metaphysische Grundanschauung und seine Entwicklungstheorie stehen mit einander in einem unlösbaren Widerspruch.

Fragen wir, auf welcher von beiden Seiten die Bedeutung Spencer's vorwiegend zu suchen ist, so wird es zwar zuzugeben sein, dass der Philosoph zur Klärung jener psychologischen Grundanschauung vom Parallelismus physiologischer und psychologischer Phaenomene — deren Princip er von seinem älteren Vorgänger Hartley übernommen hat — mancherlei beigetragen hat. Allein einmal wird man es nicht verkennen dürfen, dass Spencer's Versuch, die Methoden und Anschauungen der exacten Wissenschaften auf die Psychologie zu übertragen, zu keinem wesentlichen Resultate geführt hat [1]). Sodann ist diese ganze Anschauungsweise, da sie einen principiellen Unterschied zwischen physiologisch-mechanischen und physicalisch-mechanischen Vorgängen nicht wird constatiren können, consequenter Weise genöthigt, einen höheren oder niederen Grad von Bewusstsein mit jedem Bewegungsvorgang eines physicalischen Körpers verbunden zu denken. Sie muss daher dasjenige schon voraussetzen, was sie erklären soll und es zeigt sich somit, dass sie — von ihrem sonstigen Werthe abgesehen — zu einer Erklärung des Bewusstseins auf keine Weise ausreicht.

Spencer's Hauptleistung ist offenbar seine Entwicklungstheorie. Der Satz: „Das Entwicklungsgesetz gilt von der inneren so gut wie von der äusseren Welt" bezeichnet seine

1) „Nicht als ob hier oder dort eine wissenschaftliche Erklärung möglich wäre ohne die Voraussetzung einer strengen Gesetzmässigkeit. Nur wird der Nachweis dieser Gesetzmässigkeit nicht im geringsten gefördert, wenn man die verwickeltsten Erscheinungen gewaltsam auf ein einfaches Schema zurückführt." Wundt, Physiol. Psych. II 456.

Bedeutung für die moderne Wissenschaft. Das grosse constructive Talent, das dem englischen Denker eigen ist, seine gewaltige Arbeitskraft finden hier den Mittelpunkt ihrer Bethätigung. Und man wird ohne Zweifel die relative Berechtigung, die historische Nothwendigkeit eines Systems anerkennen müssen, das die Hauptgedanken der modernen Naturwissenschaft zu philosophischen Prinzipien zu erheben und eine Weltanschauung auf sie zu gründen unternimmt. Allein übersehen wird man es auch hier nicht dürfen, dass der Verallgemeinerung der Entwicklungstheorie, wie sie Spencer angestrebt hat, eine sachliche Berechtigung zum guten Theil abgeht. Abgesehen von manchen anderen Bedenken, die sich von innen heraus gegen seine genetische Methode erheben, hat der nunmehr zurückgelegte Gang unserer Betrachtung gezeigt, innerhalb welcher Grenzen dieselbe allein Werth und Gültigkeit haben kann und dass die umfassende Anwendung auf das psychologische Gebiet, die Spencer von ihr macht, vor allem einer wesentlichen beschränkenden Modification bedarf. Die Entwicklungstheorie ist nicht im Stande, das Wesen des Bewusstseins genetisch zu erklären. Es wird ihr im besten Falle gelingen, die genetischen Beziehungen zwischen den höheren und den niederen Bewusstseinsformen nachzuweisen. Allein sie wird niemals vermögen die Kluft, welche Bewusstsein und Unbewusstes trennt, zu überbrücken oder gar — wie es Spencers eigentliche und letzte Intention ist — den Gegensatz zwischen Subject und Object zu erklären und damit aufzuheben [1]).

Berlin. Rudolf Lehmann.

---

1) Auf den zuletzt erwähnten Punkt und damit auf Spencer's Stellung zu den erkenntnisstheoretischen Problemen eingehender zurückzukommen, bleibt einer nächsten Gelegenheit vorbehalten.

Ueber Wilhelm Wundt's Grundbegriff der Seele.

Auch ein physiologischer Psychologe macht sich seinen Seelenbegriff und hat dafür keine bessere Methode, als jeder andere, nämlich die der inneren Wahrnehmung und der Beurtheilung dessen, was ihm diese Wahrnehmung liefert. Und wenn er das falsch beurtheilt, macht er sich einen falschen Seelenbegriff. So Wilhelm Wundt in seiner Logik Bd. 2. S. 502.

Selbiger führt alle die mannigfachen Theorien der Seele auf zwei Grundformen zurück, deren jeder er dann eine Anzahl von Denkern zuweist. Weil er aber einige von diesen nicht genau genug kennt, begeht er dabei Fehler.

Besagte Grundformen sind die des substantiellen und die des actuellen Seelenbegriffes. „Unter dem ersteren seien alle Theorien zusammengefasst, welche die psychischen Thatsachen als die Aeusserungen irgend eines hypothetischen Substrates, einer materiellen oder immateriellen Substanz, auffassen; während der zweite Begriff diejenigen Anschauungen bezeichnen soll, nach welchen das Geistige reine Actualität oder unmittelbar in den Aeusserungen des geistigen Lebens selbst gegeben ist. . . . In der neueren Philosophie und namentlich in der populären Weltanschauung der Neuzeit hat hauptsächlich durch Cartesius zunächst die substantielle Ansicht das Uebergewicht erlangt. Dann aber wird auch hier durch eine Reihe von Autoren, die sonst zum Theil weit von einander abweichen, wie Hume, Kant, Fichte und Hegel, das Princip der Actualität zur Geltung gebracht."

Was? Hume und Kant Vertreter der actuellen Ansicht? Hume, welcher es für sinnlos erklärt, den Ausdruck Handlung auf eine Vorstellung anzuwenden, ein Vertreter derjenigen Ansicht, nach welcher die Vorstellungen actus, Handlungen sind? Und Kant, welcher die unmittelbar gegebenen Vorstellungen als Bestimmungen einem nicht zugleich gegebenen Subjecte inhäriren lässt (wenn er auch lehrt, dass wir nicht wissen können, ob dasselbe Substanz d. i. erstes oder absolutes Subject sei) ein Vertreter derjenigen Ansicht, nach welcher das Geistige ausschliesslich in den unmittelbar gegebenen Vorstellungen besteht?

Der actuelle ist nämlich Wundt's eigener Seelenbegriff; und man neigt immer dazu, die Ueberzeugung, welche man selbst hat, auch bei anderen vorauszusetzen. Diesen seinen Seelenbegriff vertheidigt nun Wundt, indem er den substantiellen angreift, und zwar vom idealistischen Standpunkte aus, für welchen jedwede Substanz einzig und allein in der Vorstellung existirt; ein Angriff, der uns nur insofern interessirt, als er uns erst die nähere Bekanntschaft des actuellen verschafft.

„Da man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, dass die Vorstellungen als solche nicht Dinge, sondern Handlungen sind, so glaubt man einen glücklichen Ausweg gefunden zu haben, indem man sie als Handlungen einer an sich unveränderlich bleibenden Substanz auffasst. Eine Handlung sei nicht möglich ohne ein handelndes Wesen; ausserdem fordere unser Selbstbewusstsein, da es beharrlich sei, eine beharrende Grundlage. Diese beiden Argumente sind in der That diejenigen, welche sowohl in der populären Meinung, wie bei vielen Philosophen am stärksten für die substantielle Ansicht ins Gewicht fallen. Dennoch beweisen dieselben nur, wie tief eingewurzelt der materielle Dingbegriff ist. Dass jede Handlung von handelnden Objecten ausgeht, ist ja, physikalisch gesprochen, vollkommen richtig. Aber es bedarf wahrlich nur geringer Ueberlegung, um zu bemerken, dass für den psychologischen Standpunkt das Verhältniss dieser Reflexionsbegriffe sich umkehrt, indem hier die Vorstellung eines Objectes immer erst aus der Handlung des Vorstellens entspringt. Nun soll diese Handlung selbst wieder auf ein handelndes Subject zurückweisen." Der Verfasser will sagen: indem hier ein Object immer erst aus der Handlung des Vorstellens entspringt, immer nur in dieser Handlung existirt. Mithin kann diese nicht selbst wieder auf einem handelnden Objecte oder Subjecte beruhen. Das will der Verfasser sagen, welcher daraus folgert, dass hier der Schluss von der Handlung auf ein handelndes Wesen ein ontologischer Fehler sei.

Danach scheint es kein handelndes, vorstellendes Subject geben zu sollen. Nun fährt jedoch der Verfasser fort: „Wo und wie ist uns aber das letztere (nämlich ein handelndes

Subject) gegeben? Lediglich in jener Handlung des Vorstellens selber." Also gibt es doch eines, das wir in der Handlung des Vorstellens wahrnehmen. In der Handlung? Wenn ich nur wüsste, was dieses in hier bedeutet! Ist gemeint: mit der Handlung zugleich? Es könnte auch den Sinn haben, dass die Handlung des Vorstellens selber das handelnde Subject wäre; dass beide garnicht verschieden wären.

Sehen wir zu! „Die Trennung beider ist ein Spiel mit Reflexionsbegriffen, die man zuerst in den Kategorien von Subject und Prädicat logisch von einander geschieden hat, um ihnen dann auch eine reale Verschiedenheit beizulegen." Verstehe ich deutsch, so heisst das: Es darf ihnen rechterdings keine reale Verschiedenheit beigelegt werden; sie sind in Wahrheit nicht real verschieden. Nicht bloss die reale Geschiedenheit, sondern auch die reale Verschiedenheit streitet ihnen der Verfasser ab; sie sollen eines und dasselbe sein.

Hiermit stimmt es überein, wenn einige Zeilen vor der angeführten Stelle von „unserm handelnden Ich" geredet wird, das wir „nur als Thätigkeit kennen." Also das Handelnde oder Thätige kennen wir als Thätigkeit, das Subject als Prädikat! Natürlich, beide sind ja gar nicht verschieden; beide sind ja eines und dasselbe.

Kurz, der Verfasser ist der Meinung, dass auf psychischem Gebiete Handlung und handelndes Subject zusammenfallen; und wenn er zuerst den Satz aufzustellen schien: Es gibt kein handelndes, vorstellendes Wesen, so hat sich gezeigt, dass er vielmehr den aufstellt: Es gibt kein von den Handlungen des Vorstellens verschiedenes handelndes, vorstellendes Wesen, sondern nur ein mit ihnen identisches. Und das ist seine Theorie der reinen Actualität.

Nun, ich fürchte nicht, dass dieselbe viele Anhänger findet, und mein Zweck ist daher weniger der, vor ihr, der falschen, zu warnen, als der, den Weg zur richtigen zu weisen.

Was ist denn eine Handlung? Ein Zustand der Causalität. Und das in demselben Befindliche ist das handelnde Wesen. Wer demnach eine Handlung ohne ein handelndes

Wesen annimmt, nimmt einen Zustand an ohne ein Etwas, das sich in demselben befindet; gerade wie eine Bewegung ohne ein Etwas, das sich bewegt. Solches aber ist widersinnig. Und wer da behauptet, die Handlung sei garnicht verschieden von dem handelnden Wesen, der behauptet, der Zustand sei garnicht verschieden von dem Etwas, das sich in demselben befindet; also die Bewegung garnicht verschieden von dem, was sich bewegt. Solches aber ist wiederum ungereimt. Freilich sind beide nicht real geschieden, wohl aber sind sie logisch geschieden, und das heisst eben sie sind verschieden.

Nun lässt allerdings der Verfasser die Schlüsse, die ich soeben aus meiner Begriffsbestimmung gezogen, für die physische Welt auch gelten, aber nicht für die psychische. Er sagt: Jene logischen Kategorien von Subject und Prädikat, von Handlung und handelndem Wesen haben sich einzig und allein in Anlehnung an die äussere Erfahrung gebildet; mithin haben auch die Schlüsse aus ihnen einzig und allein für die äussere Welt Gültigkeit. „Als wenn jene logischen Kategorien etwas anderes wären, als analytische Hülfsmittel unseres Denkens, die sich aus nahe liegenden Gründen in Anlehnung an die äussere Erfahrung gebildet haben, aus denen aber selbstverständlich nicht der geringste Schluss auf das wirkliche Sein erlaubt ist". Nämlich auf das wirkliche Sein des Psychischen. Obgleich es daher auf dem einen Gebiete nicht angeht, so kann doch auf dem anderen sehr wohl die Handlung ohne ein von ihr verschiedenes handelndes Wesen statthaben, sagt der Verfasser.

Dagegen ist zu erwidern: Entweder werden jene logischen Kategorien, wie sie sich auch gebildet haben mögen, mit vollem Rechte auf die psychischen Thatsachen angewendet, dann müssen auch die Schlüsse aus jenen für diese völlige Gültigkeit haben. Oder sie werden hier unbefugterweise gebraucht, dann lasse man sie überhaupt aus dem Spiele. Auf geistigem Gebiete soll Handlung etwas ganz anderes sein? Aber doch immer Zustand der Kausalität? Wenn ja, dann erfordert dieser Zustand auch ein von ihm zwar nicht geschiedenes, aber doch verschiedenes Etwas, das ihn hat.

Und wenn nein, was soll sie dann hier sein? Auf keinen Fall entspräche sie dann dem Begriffe, den jedermann mit ihrem Namen verbindet; und sie verdiente garnicht, denselben zu tragen.

Ebenso nichtig ist Wundt's anderer Beweisgrund. Hat der Idealismus Recht, dass jedwedes Object, Ding oder Wesen nur in der Vorstellung existirt, demnach ausserhalb ihrer kein Wesen da ist, dessen Handlung sie sein könnte, so folgt daraus nicht etwa, dass sie eine Handlung ohne ein von dieser verschiedenes handelndes Wesen sei, sondern dass sie überhaupt keine Handlung ist. Denn wo kein Wesen da ist, das einen Zustand der Causalität haben könnte, da ist auch kein solcher Zustand.

Genug, Wundt's Beweisführung hält in keinem Punkte Stich; und der Seelenbegriff, der sich auf sie stützt, ist durchaus hinfällig.

Wundt nimmt es als selbstverständlich an, dass unsere Vorstellungen Handlungen, Thätigkeiten, Functionen seien. Indessen diese Annahme, auf der die mannigfachsten Theorien errichtet sind, ist nichtsdestoweniger falsch. Darin pflichte ich ihm ja gerne bei: eine Vorstellung ist nicht etwas, das irgend einem Dinge inhäriren könnte. Aber eben deswegen ist sie keine Handlung oder Bestimmung, als welche nothwendig einem handelnden oder bestimmbaren Wesen inhärirt. Und ich pflichte Paulsen ja gerne bei, der einmal äussert, eine Empfindung sei ein Wirkliches, das sich schlechterdings nicht an ein Seelending angeheftet vorstellen lasse; sie lehne jede solche Anlehnung ab; das merke jeder, der mit dem Versuche der Anhängung Ernst mache. Aber eben deswegen ist eine Empfindung keine Handlung oder Bestimmung, als welche wir nothwendig an ein handelndes oder bestimmbares Ding anhängen müssen, ja ohne ein solches garnicht wahrnehmen können. Genau so schliesst schon Hume, welcher in dieser Hinsicht seinen Nachfolgern, selbst einem Kant, und auch den meisten jetzt lebenden Philosophen bei Weitem überlegen ist. Eine Handlung, schliesst er, ist, was man einen status abstractus nennt, d. h. etwas, das von einem Anderen, dem Dinge, zwar unterschieden wird, aber

garnicht geschieden werden kann. Nun lassen sich alle unsere Vorstellungen von jedem Dinge in der Welt, das wir uns einzubilden vermögen, scheiden und sondern. Folglich ist nicht abzusehen, wie sie nichts, als die abstracten Beschaffenheiten oder Handlungen eines Dinges sein möchten.

Eine Empfindung ist keine Handlung; das merkt jeder, der mit dem Versuche, sie sich als Handlung zu denken, Ernst macht. Aber ist denn nicht ein Urtheil eine solche? Nämlich die der Verknüpfung zweier Begriffe zu einer Einheit? Wenn man unter Urtheil dasjenige selbst und allein versteht, was wir in uns anschauen, so ist es sicherlich keine Handlung der Verknüpfung. Denn wir erblicken in uns nichts, als zwei eine gewisse Einheit bildende Begriffe. Weiter nichts! Und die machen den Gedanken, das Urtheil aus. Dass aber diese Einheit durch eine Handlung des Verknüpfens bereitet wird, welche von demselben Subjecte ausgeht, dem die beiden Begriffe angehören, ist lediglich psychologische Hypothese. Jedenfalls schauen wir dergleichen Handlung nicht in uns an; sonst müssten wir auch (was wir gewiss nicht thuen) ein handelndes Etwas mitanschauen. Denn anschauen kann man die eine ohne das andere ebensowenig, wie eine Bewegung ohne das sich Bewegende. Kurz, ein Verknüpfen der Begriffe nehmen wir nicht in uns wahr; und das, was wir wirklich wahrnehmen, eine gewisse Einheit derselben, ist keine Handlung.

Wenn aber eine Vorstellung keine Handlung ist, was ist sie dann? Etwa ein Ding? Ich werde sogleich auseinandersetzen, was ihr fehlt, um Ding zu sein, und damit ihre Eigenthümlichkeit kennzeichnen.

Während die äussere Erscheinung im Allgemeinen etwas Stehendes und Bleibendes hat, und wir selbst ihren Wechsel nur als Wechsel der Zustände eines Bleibenden fassen können, hat umgekehrt die innere im Ganzen etwas Wechselndes, und sogar da, wo sie bleibend ist, können wir sie nicht als ein bleibendes Wirkliche denken. Mit anderen Worten: Wenn wir vom Zeitpunkte a bis zum Zeitpunkte b genau die gleiche innere Anschauung haben, so können wir auf Grund ihrer nicht urtheilen, dass von a an eines und dasselbe Etwas in

uns fortbestehe bis b, wo es wieder vernichtet werde, sondern müssen urtheilen, dass während dieser Zeitlinie continuirlich immer wieder ein Gleiches entsteht, und zwar jedes davon immer nur für einen Zeitpunkt, nicht für die kleinste Zeitlinie, bis im Zeitpunkte b dieses Entstehen aufhört. Man pflegt sich auszudrücken, ein Schmerz dauere. Das ist auch richtig, wenn man darunter meint, ein solcher Vorgang des Nichtdauerns dauere, ein solcher Vorgang continuirlichen Wiederentstehens eines Gleichen ohne alles Fortbestehen eines und desselben. Für einen solchen, sage ich, müssen wir jede zeitweilen bleibende innere Erscheinung nehmen. Dass wir nun beide Arten von Erscheinungen so verschieden deuten müssen, hat einen sehr einfachen Grund. Die äussere nämlich verlegen wir in den Raum; in diesem aber können wir uns weder ein Entstehen noch ein Vergehen, sondern höchstens eine Veränderung des Bestehenden durch Bewegung denken. Daher müssen wir hier selbst die wechselnde Erscheinung als Wechsel der Zustände eines Bestehenden fassen. Und die innere verlegen wir in die blosse Zeit; in dieser jedoch können wir uns umgekehrt kein Bestehen, sondern allein ein Entstehen, wohl zu merken immer nur für einen Zeitpunkt, denken. Daher können wir hier sogar die bleibende Erscheinung nicht als eines und dasselbe fortbestehende Etwas, sondern müssen sie als ein ununterbrochenes Wiederentstehen eines Gleichen fassen.

Ein Vorgang ununterbrochenen Entstehens, sei es eines Gleichen, sei es eines immer ein wenig Anderen, ist nun jede einzelne Vorstellung; und darum ist sie kein Ding, ein Name, mit welchem wir vielmehr ein fortbestehendes Etwas (und zwar ein für sich selbst fortbestehendes) bezeichnen.

Hier fällt mir ein, dass Wundt mehrmals das Geistige „ein unablässiges Geschehen" nennt. Sollte ihm dabei etwas Aehnliches vorgeschwebt haben, als ich soeben entwickelt? Dann könnten wir ja schliesslich noch einig werden.

Dr. Emil Wille.

Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie von *W. Windelband.* Freiburg und Tübingen b. J. C. B. Mohr. 1884. VIII u. 325 S. gr. 8°.

Diese „Präludien" oder, nach der eigenen Bezeichnung des Vf.'s im „Vorwort", diese „Vorstudien für eine systematische Behandlung der Philosophie" (S. V) sollen dazu dienen, den „Begriff der Philosophie in seiner Stellung zu der historischen Entwicklung und den Hauptrichtungen früherer wie jetziger Philosophie, zu den übrigen Wissenschaften und dem gegenwärtigen Bildungszustande deutlich hervortreten zu lassen" (S. VI). Sie bilden eine Reihe von Abhandlungen, zum Theil aus Reden hervorgegangen, welche den Grundriss eines philosophischen Systems zeichnen, für welches Windelband den Namen des „Kriticismus" in Anspruch nehmen möchte, welches jedoch mit Nichten, wie der Vf. glaubt, „völlig . . . mit der Kantischen Philosophie identisch" ist (S. VI). In der That aber ist dieses neue Werk des Vf.'s wohl dazu geeignet, uns an seiner Hand sowohl über das geschichtliche Leben der Philosophie als auch über deren Methode und die Hauptziele ihrer wichtigsten Disciplinen in grossen Zügen zu orientiren. Gleichsam die Einleitung zu den übrigen Aufsätzen bildet die erste Abhandlung, überschrieben: „1. Was ist Philosophie? (Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie)", S. 1—53; es folgen alsdann drei Aufsätze, resp. Reden, in denen uns die wichtigsten Typen der Philosophie des Alterthums und der Neuzeit vorgeführt werden, nämlich No. „2. Ueber Socrates", S. 54—87, „3. Zum Gedächtniss Spinoza's", S. 88—112, und „4. Immanuel Kant", S. 112—145. Vier weitere Aufsätze führen uns in specielle Gebiete der Philosophie ein, nämlich vorzugsweise in die Psychologie No. „6. Ueber Denken und Nachdenken", S. 176—210, in die Erkenntnisstheorie No. „7. Normen und Naturgesetze", S. 211—246, in die Logik No. „8. Kritische oder genetische Methode", S. 247—279, in die Ethik endlich No. „9. Vom Princip der Moral", S. 280—311. In die Mitte zwischen jene, ein historisches, und diese, ein sachliches Interesse verfolgende Reihe tritt No. „5. Ueber Friedrich Hölderlin und sein Geschick", S. 146—175, indem

der Vf. den Typen einer normalen und gerade im Denken ausgezeichneten Entwicklung, die er in No. 2—4 behandelte, hier einmal den Typus eines anormalen Seelenlebens von gleichwohl hervorragender Bedeutung in der geistvollen Charakteristik des unglücklichen Verfassers des „Hyperion" gegenüberstellt, und sodann im zweiten Theile dieses Essay's zugleich ein Beispiel der psychologischen Analyse krankhafter Bewusstseinsphänomene gibt, durch die er sachlich diese Abhandlung mit der folgenden Reihe, speciell mit der zunächst stehenden Untersuchung über ein Problem normalen Geisteslebens verbindet. Den Schluss des Werkes bildet No. „10. Sub specie aeternitatis", S. 312—325, eine Betrachtung, in welcher der der Erfahrung und dem Zeitlichen in erster Linie zugewendete Vf. es doch nicht verschmäht, anzudeuten, in welcher Art die Philosophie im Stande sei, sich wissenschaftlich auch mit dem Ewigen zu beschäftigen, und uns selber einen interessanten Ausblick auf letzteres bietet, obschon es ihm nicht als Jenseits dem Diesseits gegenübertritt.

Das Buch ist für weitere Kreise der wissenschaftlich gebildeten Welt berechnet und wird jedenfalls über diejenigen der Fachgenossen hinaus anregend wirken. Das verbürgt die lebendige Darstellung in edler Sprache und der Umstand, dass überall die Spuren einer vielseitigen, in allen Gebieten des künstlerischen und wissenschaftlichen Geisteslebens wohl orientirten Persönlichkeit hervortreten. Vor Allem fasst Windelband mit Umsicht und Scharfblick die culturhistorische Bedeutung und Wirkung der Philosophie und ihrer historischen Erscheinungen auf. In wohlthuender Art setzt er überdies seine Persönlichkeit für seine Ueberzeugungen ein und verleiht so seiner Ausdrucksweise eine Lebendigkeit und Wärme, durch die er die Stimmung des Lesers für sich zu gewinnen weiss selbst da, wo dieser sachlich dem Vf. nicht unbedingt beizupflichten vermag. Gleichwohl wird man nirgends von einer aufdringlichen Beredsamkeit belästigt; nirgends sucht Windelband durch bloss blendende oder pikante Wendungen über die Schwierigkeit der Sache hinwegzutäuschen. Die Sprache bewahrt vielmehr überall den Stil einer ernsten und würdevollen Untersuchung, welche auf der Höhe der Wissen-

schaft steht und auch den Besten unter den Genossen des Vf.'s in vielen Punkten genug thun sowie ihnen Anregung und Belehrung bieten wird.

Im ersten Aufsatze ist besonders zu loben das Bestreben des Vf.'s, den Begriff der Philosophie aus ihrer Geschichte zu begründen. Die in dieser vorliegende Genesis einer Wissenschaft und deren selbstbewusste Erkenntniss ist jedenfalls die wichtigste Bedingung für eine alsdann erst logisch zu formulirende Definition derselben. In den Auseinandersetzungen Windelband's über diesen Punkt scheint uns jedoch gegenüber der Entwicklung der Wissenschaft selber in ihrem ganzen Leben fast allzusehr die eine Seite, nämlich die Entwicklung des Selbstbewusstseins über sie, noch dazu, wie diese speciell in der Geschichte des Namens der Philosophie hervortritt, betont zu sein. Es dürfte doch etwas zu viel behauptet sein, wenn der Vf. S. 19 sagt: „Die Geschichte des Namens der Philosophie ist die Geschichte der Culturbedeutung der Wissenschaft". — Für die specielle sachliche Bestimmung der Aufgabe der Philosophie wird hauptsächlich bedeutungsvoll die logisch und psychologisch begründete Unterscheidung zwischen Urtheilen und Beurtheilungen als zwei wesentlich unterschiedenen Arten von Sätzen. In ersteren werde „die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältniss des beurtheilenden Bewusstseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen." Allein auch die letzteren seien nicht als „gesetzlich nothwendige Producte des psychischen Lebens" (S. 35), sondern nur sofern sie den Anspruch auf absolute Geltung enthalten, Gegenstand der Philosophie. „Ueberall", heisst es auf S. 43, „wo das empirische Bewusstsein diese ideale Nothwendigkeit Dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stösst es auf ein normales Bewusstsein, dessen Wesen für uns darin besteht, dass wir überzeugt sind, es solle wirklich sein ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnothwendigen Entfaltung des empirischen Bewusstseins wirklich ist." „Philosophie also ist die Wissenschaft vom Normalbewusstsein" (S. 45). In derselben Bedeutung war bereits S. 28 unter Philosophie im systema-

tischen Sinne nichts anderes verstanden worden als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werthen. Die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werthen: das bezeichnet die Gegenstände; die kritische Wissenschaft: das bezeichnet die Methode der Philosophie". Dies Ergebniss gewinnt Windelband aus einer Interpretation der Geschichte der Philosophie und ihres Namens von einem Gesichtspunkte aus, in welchem kantisch-herbartische und fichte-lotze'sche Gedanken sich berühren. — Ref. erscheint die Definition der Philosophie als kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werthen zu eng. Die Erkenntnisstheorie als Wissenschaft von dem Ursprunge der Gewissheit aus den Grundkräften des Bewusstseins lässt sich darunter nicht subsumiren, auch keine Disciplin der angewandten Philosophie wie Psychologie und Sprachphilosophie.

Im 2. Essay „Ueber Sokrates" wird uns in trefflicher Weise geschildert, wie in diesem Märtyrer für die Sache der Vernunft im griechischen Alterthum die Philosophie das vollste persönliche Leben gewonnen hatte. S. 73/4 bemerkt Windelband: „Die sophistische Aufklärung hat die mythische Gestalt des Göttlichen zersetzt, der Unglaube herrscht, und die Meinungen der Individuen fallen auseinander: da erneuert Sokrates die Herrschaft der Autorität, aber er findet sie in der Vernunft, die über Allen waltet und der Jeder sich mit eigenem Urtheil unterwirft. Dieser Process ist typisch." „Aus der Gebundenheit des allgemeinen Bewusstseins durch das selbstständige Urtheil der Individuen zur Erfassung der Vernunft — das ist die vorgeschriebene Bahn des menschlichen Geistes. Dieses Gesetz der Geschichte ist bei dem Culturvolk par excellence, bei den Griechen, mit grossartiger Einfachheit dargestellt durch den Fortschritt von den Sophisten zu Sokrates." Das Ende des Sokrates fasst der Vf. in einer Weise auf, die besonders durch folgende Stelle charakterisirt wird (S. 86): „Ich glaube, das Ergreifende darin ist der Mangel an allem Pathos. Da ist kein tragisches Märtyrergefühl und kein siegreicher Untergangsjubel. Da ist kein leidenschaftliches Sterbenwollen und kein schmerzzuckendes Sichlosreissen. Da ist kein Bangen und Leiden, kein Hangen und Scheiden. Da ist nur

Ruhe und Klarheit und das stolze Bewusstsein der Nothwendigkeit: »Es muss sein — es sei«. Weil sein Leben ein Suchen nach dem Festen und Bleibenden gewesen ist, darum glaubt er, dass das Schiff der Seele, durch den erworbenen Schatz beschwert und gehalten, in den Wogen der Vergänglichkeit nicht untergehen wird."

Der 3. Essay über Spinoza stellt diesen als „Märtyrer der Wissenschaft" in ähnlicher Weise dar, wie der 2. Sokrates als Märtyrer der Vernunft schilderte. „Die Arbeit des Denkens", lesen wir S. 90, „war ihm Pflicht und Seligkeit zugleich, die Wissenschaft war ihm Religion. Aber noch in anderer Bedeutung gilt das Letztere: religiös im eigensten Sinne des Wortes sind alle Motive seines Nachdenkens; ein tief religiöses Bedürfniss, in den Glaubenslehren der positiven Religionen unbefriedigt, ist der psychologische Untergrund all seines wissenschaftlichen Strebens; und wie sein ganzes Denken ein Suchen nach Gott ist, so stellt sich seine Philosophie in ihrer abgeschlossenen Gestalt dar als eine grossartige Anschauung der Gottheit: er ist ein »gotttrunkener Mann«." — In Bezug auf die Methode der systematischen Darstellung aber schreibt Windelband S. 100 fgg.: „Es ist das letzte Problem der Platonischen Philosophie, welches klar und deutlich auch vor Spinoza schwebt: das Ideal eines Systems der Ideen, welches seinen Ursprung allein in der höchsten Idee, derjenigen der Gottheit, hat." „Es entspricht dem verschiedenen Charakter antiker und neuerer Mathematik, dass, wo Platon das arithmetische Schema der Pythagoreer wählte, sich Spinoza das geometrische aufdrängte. In der Mathematik des Raumes fand er die Analogie, nach der sich sein Pantheismus gestaltete." „Denn da er — der echteste der Dogmatiker im Kantischen Sinne — von der Meinung ausging, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch sei mit demjenigen der Dinge, so verwandelte sich ihm, indem er an der Idee der Gottheit nach mathematischer Synthesis diejenigen aller Dinge entwickeln zu können meinte, auch die reale Beziehung der all-einen Gottheit zu den einzelnen Dingen in ein geometrisches Verhältniss und die mathe-

matische Methode setzte sich ihm in eine metaphysische Weltauffassung um."

Die Bedeutung und Tragweite der Gedanken, welche den Vf. bei seiner Auffassung und Darstellung Kant's im vierten Essay leiteten, wird besonders aus folgender Stelle auf S. 140/1 ersichtlich: „Die Wahrheit ist, dass Kant den Begriff der »Weltanschauung« im alten Sinne überhaupt zersetzt hat, dass für ihn ein Abbild der Wirklichkeit keinen Sinn hat, und dass er deshalb auch nichts darüber gelehrt hat, wie sich etwa in der Erzeugung dieses Weltbildes Wissen, Glauben und Anschauen einander »ergänzen« könnten. Die Wahrheit ist, dass Kant als die Aufgabe der Philosophie die Besinnung auf die »Principien der Vernunft«, d. h. auf die absoluten Normen bestimmt hat und dass diese, weit entfernt durch die Regeln des Denkens erschöpft zu sein, erst durch die Regeln des Wollens und Fühlens ihren Abschluss findet. In der Besinnung auf die höchsten Werthbestimmungen sind die Normen der Wissenschaft nur ein Theil: neben ihnen gelten, selbstständig und völlig unabhängig davon, die Normen des sittlichen Bewusstseins und des ästhetischen Gefühls. Gleich tief wie die Wurzeln unseres Denkens liegen in der Vernunft diejenigen unserer Sitte und unserer Kunst; erst aus allen dreien zusammen bildet sich — nicht ein Weltbild — sondern das normale Bewusstsein, welches mit »Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit« über dem zufälligen Ablauf individueller Lebensbethätigung als deren Maass und Ziel stehen soll."

Auch die Art und Weise, wie der Vf. im folgenden fünften Aufsatze „Ueber Friedrich Hölderlin und sein Geschick" handelt, zeigt, dass derselbe stets seine Aufgaben im grossen Stile zu lösen sucht. Schon der erste Theil desselben, der eine biographische Skizze entwirft, enthält manches, was den der Literaturforschung ferner stehenden Kreisen neu sein wird und sogar den Literaturkennern wird dankenswerth die nähere Beleuchtung der Beziehungen Hölderlins zu Schelling und Hegel seitens eines so competenten Philosophen sein. Nicht minder interessant ist die Darstellung der Einwirkung Kant's und Platon's und der antiken Bildung überhaupt auf jene drei Tübinger Freunde und Studiengenossen. Heisst es

doch S. 151: „Wenn später Schelling und Hegel ihre Bedeutung nicht zum Geringsten dem Umstande verdankten, dass sie in die Bewegung der Kantischen Lehre die reifsten Resultate des antiken Denkens hineinzuarbeiten verstanden, so beruhte das auf dem eingehenden Studium, welches sie um diese Zeit mit Hölderlin den grossen Philosophen des Alterthums widmeten." — Der Letztere, welcher im Januar 1796 eine Hauslehrerstelle in der Familie Gontard zu Frankfurt a. M. antrat, hatte in der Mutter seiner Zöglinge das Ideal seiner Sehnsucht gefunden, „und es verkörperte sich für ihn der ganze Inhalt seines elegischen Idealismus in der schönen, edlen und geistreichen Frau, die er »eine Griechin« nannte und als Diotima in seinen Dichtungen gefeiert hat." Indessen so sehr ihn diese Liebe beseligte, „so tief drückte ihn die Unerreichbarkeit seines Ideals nieder, und um so mehr befestigte sich in ihm die elegische Stimmung der Verzweiflung an der Wirklichkeit und die Flucht in das Reich der Träume. Sein Glaube an die Verwirklichung des Ideals wich der trostlosen Klage über den ewigen Verlust desselben, und die Energielosigkeit, die er den äusseren Verhältnissen gegenüber schon früher gezeigt, breitete sich nun in gefährlichster Weise über sein ganzes Dasein aus. Nur seine dichterische Kraft ging aus dem Unglück gestählt in ihrer reifsten und schönsten Form hervor. Aus diesen Jahren stammen die edelsten und ergreifendsten Dichtungen Hölderlin's." (S. 153.) „Seine ganze Begabung lag auf der Seite der gedankenschweren Lyrik, wie sie sich in der antiken Ode und in dem Pindar'schen Dithyrambus ihre adäquate Form geschaffen hat. Das elegische Element überwiegt in ihm derartig, dass es alle andern zurückdrängt, und seine künstlerische Form ist eine gewaltige, gedankengetragene, blühende Sprache, die vielleicht ausser Schiller unter den deutschen Dichtern keinem so zur Verfügung gestanden hat wie ihm." (S. 154.) „Die elegische Stimmung des Dichters tritt nicht sowohl, wie das sonst in der modernen Literatur geschieht, als eine unmittelbare Schilderung seiner persönlichen Gefühle, sondern vielmehr in dem Colorit hervor, in welches er die Anschauungen seiner Phantasie taucht. Darin besteht die wirkliche Verwandtschaft

Hölderlin's mit der Antike, und so bilden seine Dichtungen in Form und Inhalt den vollkommensten Ausdruck davon, dass die antike Bildung ein integrirender Bestandtheil der unserigen ist und hoffentlich immer bleiben wird." (Ebd.) „Aber für Hölderlin lag nun das Gefährliche dieser Richtung darin, dass sein ganzes Denken, Dichten und Sein in dies antike Element aufging und dass er deshalb persönlich nur den tiefen Gegensatz empfand, in welchem sich das unruhige und gespaltene Leben der Gegenwart zu seinem Ideal der klassischen Bildung befand." (S. 155.) Da die epische Anlage ihm versagt gewesen sei, so erscheine der „Hyperion" der Form nach als „ein durchaus misslungenes Werk. Um so mehr ist es ein charakteristisches Selbstbekenntniss des Dichters. Mit glühenden Farben wird hier im Anschluss an die ersten Zuckungen, mit denen das moderne Griechenland aufzuleben begann, das ideale Bild des alten Griechenthums gezeichnet, und von demselben aus fallen die Reflexe einer geradezu bitteren und ungerechten Kritik auf die Unschönheit, auf die Zerrissenheit, auf die Einseitigkeit und innere Zerfahrenheit des modernen und speciell des deutschen Lebens. Der Mann, der dies Buch schrieb, war seiner Gegenwart auf das Tiefste entfremdet." . . . „Aber dieser unlösbare Gegensatz, mit dem der Hyperion schloss, war auch nur ein idealer Ausdruck für das tragische Geschick, dem der Dichter selbst verfiel." Dieses trat ein, als mit natürlicher Nothwendigkeit sich die Krisis im Gontard'schen Hause 1798 vollzog. Die Gedichte aus Hölderlin's irrer Zeit seien eine für den Psychologen überaus interessante Hinterlassenschaft, „ein wunderbarer Beweis für die hohe Vollendung der Einübung, welche das menschliche Denkorgan erreichen kann, so dass seine Thätigkeiten sich noch mechanisch abspielen, auch wenn ihnen die einheitliche Leitung der bewussten Vernunft fehlt. Als Hölderlin nicht mehr dichten konnte, da dichtete es noch in ihm." (S. 159.) Nachdem der Vf. alsdann noch Gelegenheit genommen hat, die Verwandtschaft zwischen Dichtung und Wahnsinn wie ihren Unterschied durch das Beispiel dieses unglücklichen Dichters zu illustriren, resümirt er seine Charakteristik desselben auf S. 169 in folgenden Worten: „Die

Unmöglichkeit, in welcher sich das moderne Individuum befindet, den gesammten Gehalt der allgemeinen Cultur in seiner Bildung zur lebendigen Einheit zu bringen, ist also der letzte Grund für die elegische Versenkung in das klassische Alterthum, in der Hölderlin's tragisches Geschick sich besiegelte." Damit sei aber etwas bezeichnet, was als eine Krankheit des geistigen Lebens unserer Gegenwart sich darstelle. „Die Gesammtheit unserer Cultur ist ein idealer Begriff, der in keinem individuellen Bewusstsein mehr realisirt ist." Und noch schlimmer als dies Uebel sei das Mittel, durch welches man über dasselbe sich hinwegzutäuschen suche, „ein oberflächlicher Dilettantismus, der von Allem den Schaum abschöpft und den Gehalt liegen lässt." Im politischen Leben zeige sich das in der Tendenz zum Parlamentarismus, den Windelband als „die Staatsform des Dilettantismus" hinstellt, was uns freilich nur da zutreffend erscheinen würde, wo das Parlament regieren wollte, aber nicht da, wo es, was Fürst Bismarck als heilsam anerkannte, den Einseitigkeiten blos bureaukratischer Verwaltung vom grünen Tische aus durch die Einsicht solcher steuert, die den mannigfaltigen Lebenskreisen, deren gemeinsame Interessen der Staat nur leitet, schützt und überwacht, persönlich näher stehen und specielle Erfahrungen über ihre Bedürfnisse haben, wo dasselbe ferner die Gesetzgebung durch eigene Antheilnahme in lebendigem Flusse erhält und die Controle der Staatsausgaben ausübt. Ueber die schädlichen Folgen des Dilettantismus in der Erziehung macht der Vf. endlich einige beachtenswerthe Bemerkungen, in denen er sich berührt mit den sehr beherzigenswerthen Forderungen Dr. L. Wiese's in seiner trefflichen und mit Recht Aufsehen erregenden Schrift „Pädagogische Proteste und Ideale". Wenn Vf. S. 174 aber das „biogenetische Grundgesetz" pädagogisch verwerthen will, da nach ihm „die geistige Lebensbewegung der Menschheit ein Durchlaufen der früheren Bildungszustände als das Natürlichste erscheinen lässt", so stellt er damit ein höchst bedenkliches, weil viel zu weitgehendes, Princip auf. Denn was müsste darnach alles gelehrt werden! Wir bedürfen desselben auch gar nicht. Denn den Werth der klassischen Bildung verkennen kann nur

der, welcher den doch nun einmal nicht auszulöschenden Umstand übersieht, dass das Leben, vor Allem das der civilisirten Menschheit, eine geistige Erbschaft darstellt, die sich nicht auf ein Volk beschränkt, sondern von Nation zu Nation wandert. Wir Germanen sind in der Culturgeschichte und als Culturvolk nun einmal nicht so original wie Griechen und Römer, sondern deren Erben, und darum trägt gerade die Blüthe der antiken Cultur das Gepräge einer Jugendfrische an sich, welche die unsere nicht hat. Klassisches auf dem Boden eines der Cultur gegenüber jungfräulichen Zustandes zu erzeugen, waren wir ausser Stande. Eben darum dürften für alle Zeiten die Meisterwerke der Griechen und Römer durch ihre jugendliche Natürlichkeit unserer Jugend geistig verwandter bleiben als manches, was ihr zeitlich, örtlich und national näher liegt. —

Die Hauptbedeutung von Windelband's vorliegender Schrift liegt für Ref. in dem bisher näher beleuchteten überwiegend historischen Theile derselben. Die folgenden Aufsätze sind interessant und anregend genug; immerhin ist in ihnen der systematische Standpunkt des Vf.'s erst so vorläufig skizzirt, dass die Begründung des Widerspruches, zu dem man ihrem Inhalte gegenüber oftmals aufgefordert wird, besser der in Aussicht gestellten Ausführung des hier blos umrissenen Systems vorbehalten werden dürfte und zwar um so mehr, als die Leser dieser Hefte schon durch des Vf.'s eigenen Artikel in diesen „Ueber den teleologischen Kriticismus" (cf. diesen Jahrgang v. 1884, Heft II u. III, S. 161 fgg.) mit seinen Anschauungen und Zielen specieller bekannt geworden sind.

In dem 6. Aufsatz „Ueber Denken und Nachdenken", welches letztere als ein absichtliches und willkürliches Verhalten jenem als dem oftmals unwillkürlichen gegenübergestellt wird, hebt der Vf. den Einfluss des Willens auf das Denken in einer an Schopenhauer und an den in diesem Punkte für Letzteren ganz besonders vorbildlichen Fichte sich anlehnenden Weise hervor. Die Art, wie der Vf. S. 177 gegen die „Seelenvermögen" sich wendet als gegen „metaphysische Gespenster" im „leeren Raum" „des Seelenwesens"

enthält eine Polemik, von der jedenfalls nicht diejenige Auffassung getroffen wird, die H. Lotze, J. B. Meyer und mit wesentlich neuer Wendung Ref. in seinem Buche „Ueber Freiheit des Willens" vertreten hat. Die S. 178 bezeichnete psychologische Aufgabe: „einerseits diese Urthatsachen des psychischen Lebens in ihrem gesetzmässigen Ursprunge festzustellen, andererseits diejenigen Formen aufzusuchen, in welchen sich nach festen Gesetzen diese einfachen Elemente zu den complicirten Gebilden verknüpfen, die den unmittelbaren Gegenstand unserer inneren Erfahrung ausmachen" — diese Aufgabe, sage ich, stellen wir uns ebensogut wie der Vf.

Von mehr principieller Natur ist die Untersuchung im 7. Aufsatz über „Normen und Naturgesetze". Leider gelingt es dem Vf. bloss die unter jene und unter diese fallenden Phaenomene als solche in vielen Punkten gut zu beleuchten und scharf zu unterscheiden. Indessen die Erklärung des diesen immanenten Wesens vermissen wir. Dem Ref. scheint es, als ob der Vf. die bezügliche Literatur an dieser Stelle nicht genug auf's Neue berücksichtigt hätte; denn mag auch meine eigene oben erwähnte Schrift zu spät für solche Rücksichtnahme in des Vf.'s Hände gelangt sein, so dürfte das wiederholte Studium von Rümelins „Reden und Aufsätzen" und besonders von Al. von Oettingens statistischen und moralphilosophischen Werken ihn davon überzeugt haben, dass der Unterschied der Normen und Naturgesetze sich nur dann vollkommen begreifen und festhalten lässt, wenn man zugleich in Bezug auf den sittlichen Willen Indeterminist ist. Der Vf. jedoch nimmt im Nachsatze zurück, was er im Vordersatze zugestanden hat. Die petitio principii Windelband's besteht darin, dass er die indeterministisch gefasste Freiheit des Willens nur als einen ursachlosen, anstatt als einen nur nicht durch fremde Ursachen determinirten, Willen zu verstehen vermag (S. 240 fgg.); dass er ferner der durch die Thatsache des „meliora video, deteriora sequor" widerlegten Ansicht huldigt: „Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime, bewusst geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlasst, dieselbe zum

Motive seines Wollens zu machen" (S. 237), dass er überdies das wollende Subject als die entscheidende Ursache der Entschlüsse übersieht, durch welche es gewisse Motive als Normen sich aneignet, dass ihm endlich die vorempirische Natur des solche Aneignung vollziehenden Bewusstseins gerade als eines solchen entgeht und er darum irrthümlich glaubt, dass die Normen nur bestimmte Entwicklungsstufen des empirischen Bewusstseins darstellen. Obgleich der Vf. daher S. 232 richtig bemerkt: „Auf dem psychischen Gebiete fallen Normalität und Existenzfähigkeit nicht in gleichem Maasse zusammen; hier ist das, was dem Zwecke der Allgemeingültigkeit entspricht, nicht zugleich dasjenige, was seinen Träger vor anderen in dem Kampfe um's Dasein zu erhalten und zu fördern geeignet ist", ja obschon er sogar ebd. eine von allen Nebenwirkungen unabhängige Kraft fordert, „welche dem Bewusstsein der Normen als solchem innewohnt, und welche dasselbe, wenn es erst einmal eingetreten ist, zu einer psychologischen Macht erhebt, die als neuer Factor in das Seelenleben eintritt" und obwohl er endlich S. 236 sagt: „Das logische und das ethische Gewissen haben daher nicht blos jene Bedeutung von Principien einer retrospectiven Beurtheilung desjenigen, was schon ohne ihren Einfluss geschehen ist, sondern sie vermögen selbst zu bestimmenden Mächten des Seelenlebens zu werden", behauptet er doch bereits auf S. 226: „Die Normalgesetzgebung ist ... eine Selection aus den durch die Naturgesetzgebung bestimmten Möglichkeiten" und huldigt einem ethischen und pädagogischen Darwinismus, wenn er S. 244 lehrt: „... Verantwortlichmachung ... ist das vornehmste Mittel der Erziehung und der Selbsterziehung. Das Ziel dieser Erziehung besteht aber immer darin, dass die Normen schliesslich als die einzigen Formen übrig bleiben, in denen sich der naturgesetzliche Mechanismus des Seelenlebens entfaltet."

Im 8. Aufsatz über „Kritische oder genetische Methode" redet der Vf. einer besonnenen Teleologie das Wort, nicht jener dogmatischen und naiven, die Laas in seiner Polemik ihm willkürlich und in Folge Missbrauchs von Citaten bloss unterlegt. Ref. vermag jedoch in dem teleologischen Ver-

fahren nicht die erschöpfende Methode des kritischen Philosophirens in seiner specifischen Eigenart zu erblicken.

Im 9. Aufsatz „Vom Princip der Moral" hält Windelband mit Kant am Pflichtbewusstsein als dem obersten ethischen Principe fest, setzt aber überdies auseinander, in welcher Art aus ihm mittels teleologischer Consequenz eine Reihe weiterer allgemeingültiger Pflichten sich ableiten lässt, und fordert endlich eine historische Ergänzung und nähere Bestimmung dieser allgemeingültigen Grundlagen der Moral von social-ethischem Gesichtspunkte aus.

Der im letzten, 10. Abschnitt, „Sub specie aeternitatis", auf das Jenseits geworfene flüchtige Ausblick lässt des Vf.'s Philosophie ausklingen in den Tönen eines ethischen Pantheismus. Nur das Werk des Menschen, als eine ein unbedingt Gültiges darstellende That, wenn es sittlich werthvoll ist, wirkt und lebt schon im Diesseits ewig. Dass alsdann aber auch der Schöpfer vergänglicher sein würde als sein Werk, als die That: diese hierin offenbar liegende Consequenz scheint also dem Vf. keine besonderen Skrupel zu machen. Es ist das ein Standpunkt, der eine für Viele gewiss äusserst beneidenswerthe Resignation enthält, den Ref. jedoch leider nicht zu theilen vermag. Indess gibt Letzterer zu, dass auch die sittliche Bedeutung unseres Lebenswerkes und seine Fortwirkung gewiss einen wesentlichen Factor der Unsterblichkeit bildet, und auch für uns behalten ihren guten Sinn folgende Sätze auf S. 322: „Wenn ewig nicht das ist, was ist, sondern das, was sein soll, so verstehe ich, weshalb es meiner Erkenntniss nie gelingt, die Welt als zeitlos zu denken, und weshalb ich doch überzeugt bin, dass es für mich eine Befreiung von der Zeit gibt. Die Ewigkeit will nicht erkannt, — sie will erlebt sein." „Wenn . . . ich den zeitlos gültigen Zweck zu dem meinigen mache, dann hebe ich mich empor über die Welt, die ich erkennen kann, dann stehe ich mitten in der Zeit, doch im Zeitlosen und Ewigen." — In Bezug auf diese Theorie vom Jenseits im Diesseits frage ich nur: Ist das Erkennen denn kein Erleben? Und gibt es gar ein ewiges Leben für den, der dessen sicht nicht bewusst würde?

Bonn, im April 1884. J. Witte.

Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie von Theodor Bergk. Herausg. v. *Gust. Hinrichs.* Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland) 1883. (V, 189 S.) 8°.

Von den fünf Abhandlungen des vorliegenden Bandes, welche als opera posthuma des Verf. hier dem wissenschaftlichen Publikum vorgelegt werden, fand sich keine ganz druckfertig vor; sie sind indessen sämmtlich so weit vollendet gewesen und dem Inhalt nach theils so wichtig, theils so ansprechend, dass ihre Veröffentlichung allerdings im Interesse der Alterthumsstudien geboten war und Dank verdient. Die erste Abhandlung, eine Untersuchung über die Abfassungszeit des Platonischen Theaetet, knüpft dies Problem an die Erörterung der Beziehungen zwischen Plato und Isokrates an und macht es in hohem Grade wahrscheinlich, dass das Gespräch Ol. 105, 4 (357 v. Chr.) geschrieben wurde. Später als Ol. 106, 1 darf man nach Bergk das Werk deswegen nicht setzen, weil seiner Meinung nach für den Sophista und Politicus, die er für echt ansieht, Zeit bleiben muss, ausserdem soll in diese Zeit noch der Parmenides gehören, den er als eine „unvollendete, offenbar erst nach des Philosophen Tode veröffentlichte" Arbeit betrachtet. Was unter diesen Verhältnissen aus dem Philebus werden soll, falls man auch diesen zwar inhaltsreichen, aber wirren und Plato's in jeder Hinsicht unwürdigen Dialog für echt nimmt, gesteht der Ref. nicht einsehen zu können, denn der Philebus enthält anerkanntermassen eine unverkennbare Rückbeziehung auf den Parmenides. Ist der Parmenides eine „unvollendete, offenbar erst nach des Philosophen Tode veröffentlichte Arbeit" (was insofern seine Richtigkeit hat, als der Parmenides, ein Product viel späterer Zeit, sowohl „unvollendet" als auch erst nach Plato's Tode veröffentlicht worden ist) aber noch vor seinem Tode von ihm verfasst, so müsste man annehmen, dass Plato den Philebus im Hades geschrieben und von dort auf ungewöhnlichem Wege in die Oberwelt expedirt habe. Was Bergk gelegentlich über die Abfassungszeit des Phaedrus und über das Verhältniss der Republik zum Theaetet sagt, wird man dagegen vollständig billigen müssen, wie denn die späte Abfassung des letzteren Dialogs auch aus andern Mo-

menten, an die Bergk gar nicht gedacht hat, erhellt. Die Abhandlung wird dazu beitragen, das künstliche Dunkel, welches vorgefasste Meinungen über die Abfassungszeit der echten wie unechten platonischen Schriften verbreitet haben, zu zerstreuen. Noch wichtiger als die erste Abhandlung ist die zweite, welche sich mit Plato's Gesetzen, insbesondere der Art und Weise der Redaction derselben durch Philippus von Opus beschäftigt. Diese Arbeit wurde durch Ivo Bruns' Schrift über die Gesetze angeregt und sucht den Gedanken durchzuführen, dass in den Gesetzen Plato's, so wie wir sie jetzt haben, uns eine durch Missverständnisse des Herausgebers (resp. Diaskeuasten) bewirkte Ineinanderfügung zweier Entwürfe Plato's, welche sich nicht auf den zweiten Staat allein, sondern auch und zwar wesentlich auf den dritten Staat bezogen, vorliege. Bergk führt seine Hypothese mit grossem Scharfsinn aus, obwohl er sich gezwungen sieht, anzunehmen, dass ein grosser Theil des von Plato über den zweiten Staat hinterlassenen Manuscripts verloren gewesen sei und dass ferner weder der Herausgeber Philipp von Opus noch irgend ein anderes Mitglied des Platonischen Kreises von Plato's Plane gewusst habe, den zweiten und dritten Staat zu gleicher Zeit zu bearbeiten. Nächst der Unwahrscheinlichkeit dieser schwer zu glaubenden Annahmen kommt nun auch zu erwägen, dass nach Diogenes der Herausgeber der Gesetze den Entwurf Plato's nur abgeschrieben hat, keineswegs aber von ihm berichtet wird, dass eine solche Diaskeuastenarbeit, wie Bruns und Bergk annehmen, damit vorgenommen worden sei. Davon redet nur ein ganz später ungenannter Verfasser der sog. Prolegomena Phil. Plat., der sich schwerlich dabei auf eine besondere Nachricht stützte, sondern nur das von Diogenes Ueberlieferte nach seiner Phantasie zustutzte. Der Gedanke, dass in Plato's Gesetzen eine fremde Hand mitthätig gewesen sei, liegt freilich sehr nahe, und Bruns wie Bergk haben in ihren Untersuchungen nicht verfehlt, ausgiebigen Gebrauch davon zu machen, indessen will es dem Referenten scheinen, dass Beide darin viel zu weit gegangen sind, was namentlich hinsichtlich Bergk's Wunder nehmen muss. Wer, wie dieser es thut, dem Plato zutraut, dass

er Dialoge wie Euthydem und Parmenides verfasst habe, sollte sich auch nicht scheuen, in einem blossen aus dem hohen Greisenalter des Philosophen stammenden Entwurf manche Wunderlichkeiten, Inconsequenzen, Lücken und Widersprüche mit in den Kauf zu nehmen. — Die dritte Abhandlung sucht der kleinen anonymen Schrift διαλέξεις, die vermuthlich ihres dorischen Dialectes wegen unter die Fragmente des Pythagoras gerathen ist und in Folge dessen als Fälschung betrachtet zu werden pflegt, die Echtheit insofern zu vindiciren, als sie von einem der älteren Sophisten zu Cypern in klassischer Zeit — Ol. 98 um 380 v. Chr. — verfasst worden sein soll. Die mit grossem Scharfsinn und weitschichtiger Gelehrsamkeit durchgeführte Beweisführung macht Bergk's Ansicht allerdings recht plausibel. Die vierte Abhandlung über Aristarch von Samos beleuchtet eine sehr interessante Phase der Geschichte der Astronomie; sie betrifft die erste Entdeckung des richtigen kosmologischen Systems, welches wir nach Kopernicus zu benennen pflegen. Auch hier lässt uns Bergk, den Fusstapfen seines Lehrers Boeckh folgend, in das wissenschaftliche Leben und Parteitreiben der Griechen bedeutsame Blicke thun, wobei er mehrere dunkle Punkte aus der Geschichte der Astronomie und Philosophie bestimmt. Das letzte Stück handelt von den Sophistenfamilien der Philostrate. Bergk zeigt, dass wir vier Schriftsteller dieses Namens unterscheiden müssen, von denen der zweite, der Verfasser der Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana, gestorben unter Kaiser Philippus im Jahre 243, auch die Vitae Soph. und die erotischen Briefe verfasst hat, während dem dritten Philostrat, Neffen und Schwiegersohn des zweiten, die Imagines zuzutheilen sind, und auf den ersten, welcher gleichfalls eine sehr vielseitige literarische Thätigkeit entwickelte, der unter Lucians Schriften stehende Dialog Neron übertragen werden muss.

C. S.

Noumena. Die „transscendentalen" Grundgedanken und „die Widerlegung des Idealismus" von Dr. *Frz. Staudinger*. Darmstadt b. L. Brill 1884. (VIII u. 144 S.) gr. 8°.

Kant's gesammtes Denken trat als etwas so Neues und Eigenthümliches der Anschauungsweise seiner Zeit gegenüber, dass sogar die üblichen Wörter und Wendungen oftmals einen ganz ungewöhnlichen Sinn annahmen, also die Sprache, zumal in ihrem wissenschaftlichen Gebrauche, eine wesentliche Umgestaltung erfuhr. Gerade bei Kant gewinnen darum nach dem Verf. die einzelnen Ausdrücke meist erst in dem Ganzen des Systems jenen Sinn, welchen die Worte in den isolirten, aus dem Zusammenhange gerissenen Sätzen einbüssen müssten.

„Wenn wir . . . fragen: Wer erkennt denn eigentlich all' das, was von Objecten behauptet wird, so ist die einfache Antwort: Ich. Sofern als sie erkannt werden, sind also jedenfalls alle Objecte im Ich." „Aber nun droht eine nur bei behutsamster Achtsamkeit zu vermeidende Täuschung. Das Ich, welches erkennt, bleibt bei allem Denken Subject. Alles, wovon ich rede, nimmt die Form des Objects an, und wenn ich vom Ich selber rede, so kann ich auch nur wieder es selber zum Object machen. Das Ich, welches erkennt, bleibt selbst ganz unfassbar als Subject zurück." Dies bedenkend solle man scharf unterscheiden zwischen der transscendentalen und der interobjectiven Betrachtungsweise als den zwei Arten derjenigen Erkenntniss, deren stehendes Subject das Ich bleibt. Bei dieser fasse letzteres die gegenseitigen Beziehungen der als Objecte vorgestellten Dinge auf, bei jener richte es sich gerade auf seine eigene Beziehung zu den Objecten. (S. 9. 10.) Apriori im Speciellen seien „die subjectiven Thätigkeitsarten, welche nothwendig sind, um mich etwas als eigentlichen Gegenstand, als Ding erkennen zu lassen. Transscendental ist die Erkenntniss dieser Thätigkeitsarten. Transscendental sind also, streng genommen, nicht diese Thätigkeitsarten selbst, transscendental sind aber auch nicht die Begriffe von ihnen selber in ihrer objectiven Begriffsform, sondern nur sofern diese Begriffe jene Thätigkeiten bezeichnen. Wenn aber Kant auch äusserst streng

darauf hielt, dass ihm diese Erkenntnisse nichts anderes bezeichneten als jene Thätigkeiten und mit Nachdruck ihren »transscendentalen Gebrauch« abwehrte, so hat er doch die Unterscheidung der Thätigkeitsarten selbst von der Erkenntniss derselben nicht streng festgehalten. So nennt er das »reine ursprüngliche unwandelbare Bewusstsein« (d. h. das in allem Erkennen als Subject bleibende Ichbewusstsein, sofern es sich auf einen Gegenstand bezieht), die »transscendentale Apperception«. Er müsste seiner Begriffsbestimmung gemäss sie die apriorische Apperception und nur die Erkenntniss von ihr »transscendental« nennen." „Das, worauf sich das active Bewusstsein bezieht, wird nur durch diese Beziehung vorgestellt und zwar als etwas, das nicht als solches gegenständlich in ihr enthalten ist" (S. 20). Diese Consequenz der Kantischen Grundgedanken habe Kant selber „freilich nicht überall deutlich hervorgehoben, da er die active Beziehung des Bewusstseins mit ihrem Inhalt und die transscendentalen Erkenntnisse, die sie bloss bezeichnen, nicht genau im Ausdruck trennt; obwohl die häufig wiederkehrenden Ausdrücke »Beziehung«, »Handlung des Bewusstseins« sie an die Hand geben". Nur bei der transscendentalen Erkenntniss scheine eine Ausnahme von jener Consequenz stattzufinden. „Nur dann aber . . ., wenn ich durch die Beziehung der subjectiven Thätigkeit auf Etwas diese selber als Object ergriffe, wäre das, worauf sich das active Begreifen bezieht, auch als solches in ihm Object. Das ist aber unmöglich" (S. 21/2). „Ausser uns" im transscendentalen Sinne heisse hiernach für Kant nur soviel wie „ausser der Erkenntnissbeziehung Ich — Gegenstand. Da kann ja mancherlei »sein«, denn es lässt sich nicht behaupten, dass alles, was »sei«, müsse erkannt werden können" (S. 24). Kant nenne zwar ein solches ausserhalb der zu einem Gegenstande vorhandenen Erkenntnissbeziehung des Ich liegendes Etwas ebenfalls Ding. Allein „Ding ist in dieser Beziehung nur ein allgemeiner für uns in verständlicher Form ausgedrückter Name für »Etwas«". — Staudinger erläutert letzteren Sachverhalt noch durch folgenden Satz E. Arnoldt's: „Wie dies unbestimmt Gedachte benannt wird, — ob Ding an sich

oder Dinge an sich, ob das Intelligible oder das Absolute — thut nichts zur Sache".

Nach alle dem stände zweifellos dies fest: „Unser Erkennen drückt nur unsere Verhältnisse zu jenem Etwas aus". „Die Existenz von »Etwas an sich« dagegen steht mauerfest bei Kant und ist nicht auch in irgend welche Bewusstseinsfactoren oder Ideen zu verflüchtigen". „Weil ich einen Empfindungsinhalt auf Etwas beziehen muss, kann ich sagen, dies Etwas »sei«; weil ich aus der thatsächlichen Denkbeziehung den Ichbegriff analytisch entwickle, kann ich sagen, Ich »sei«. Diese thatsächlichen Beziehungen, nicht »blosse« Gedanken machen mich der Existenz gewiss. Das Etwas ist Ursache! Habe ich damit aber gesagt, dass aus einem bestimmten Etwas diese bestimmte Empfindung nothwendig erfolgen müsse, wie der Knall auf das Losdrücken des Gewehres? Dann müsste ich ja dies »Etwas« selber als Vorstellung in mir haben. Nur dann aber hätte ich die Kantische Kategorie der Ursache angewendet, welche Ereignisse mit Ereignissen verknüpft". „Das Wort Ursache ist hier, wie auch Kant selber betont, in ganz anderer Bedeutung zu nehmen. (Prol. § 53. S. 151.) Es bedeutet nicht die ursprünglich bestimmte Ursache, die ja schon selber vorgestellt ist, sondern »Etwas«, das zwar Ursache der Empfindung ist, von dem als solchen ich aber gar nicht ausgehen kann, um aus ihm seine Wirkung zu bestimmen."

Dies sind die Ergebnisse, welche der Verf. in den ersten drei Capiteln gewinnt, in denen er nacheinander „1. Die Wege zu Kant", „2. Methode und Ziel", „3. Die Beziehung des Ich auf das Ding an sich" behandelt. Die in demselben vorliegenden Einsichten sind hier Gegenstand einer Untersuchung, die mit ebenso grossem Ernste wie mit tief eindringendem Verständniss geführt und mit genauen Hinweisen auf Kant so reichlich belegt wird, dass die Erkenntniss des urkundlichen Kriticismus dadurch eine wesentliche Förderung erfährt. Gestützt auf diesen sorgfältig eingeheimsten Ertrag, bestimmt der Verf. in derselbigen Weise dann weiter, was „durch Empfindung gegeben" heisse im Cap. 4, was „im Raum angeschaut" im Cap. 5, und endlich, was „durch den Verstand

gedacht" sei im Cap. 6 als „zusammengefasst und bestimmt in der Form des Einheitsbegriffs". — Im Cap. „7. Das Erscheinungsding" gibt Staudinger alsdann eine treffliche Darlegung des eigentlichen Sinnes, der Tragweite und der nur auf die Begründung des Anspruchs auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniss der Erscheinungen beschränkten Gültigkeit der Analogien der Erfahrung. Wir müssen, wie der Verf. S. 60 resumirt, jede neue Wahrnehmung gemäss „begrifflich gewordenen Synthesen dinglich, zeitlich und örtlich zu bestimmen suchen. Gegeben ist die Verbindung selber damit noch nicht, nur die Regel, nach der sie gesucht werden muss. Desshalb heissen die ... drei wichtigsten Grundsätze »Analogien der Erfahrung«". Mit Recht betont Staudinger speciell im Hinblick auf den Grundsatz der Causalitat auf S. 63: „Dem glänzenden Nachweise Kants gegenüber, dass wir aus sich folgenden Ereignissen nur darum auf etwas, woraus sie erfolgen, schliessen können, weil in der blossen Wahrnehmung der Folge das causale Band schon enthalten ist, haben die Bedenken Hume's keine Bedeutung mehr". In Bezug auf den eigentlichen Gegenstand dieses Capitels aber lehrt er richtig: „Das Erscheinungsding ist demnach bei Kant eine substanziell, zeitlich und örtlich bestimmte synthetische Einheit gegebener Empfindungsinhalte, bezogen auf das Etwas, dadurch diese gegeben sind".

Diesem Erscheinungsding tritt nun bei Kant gegenüber das Ding an sich. Der Verf. handelt von diesem im Cap. „8. Das Noumenon", eine dreifache Unterscheidung desselben begründend, je nachdem es 1) Grenzbegriff ist, d. h. die Grenze der activen Beziehung unserer Erkenntniss bezeichnet, oder 2) ein Inbegriff von den Bestimmungen des activen Erkennens, jedoch mit Absehen von der in diesem vorliegenden Beziehung und darum „nichts für mich" als für den Erkennenden ist, Noumenon im negativen Sinne, oder endlich 3) für ein Noumenon im positiven Sinne oder für ein „intelligibeles Ding" gelten müsse. Vor allem weist Staudinger hier den gegen Kant erhobenen Vorwurf zurück, dass dasselbe, was er in der ersten Auflage der „Kr. d. r. Vn." negatives Noumenon nenne, in der zweiten

zum positiven Noumenon mache." — Es folgen Cap. „9. Die erste Widerlegung des Idealismus" und Cap. „10. Die zweite Widerlegung des Idealismus". Es gelingt in diesen dem Verf., auch Kuno Fischer gegenüber die Vereinbarkeit beider aufrecht zu erhalten und mittels der im Vorangehenden gewonnenen Resultate die Behauptung zu begründen, dass die zweite Auflage der Kr. d. r. Vn. die im Wesentlichen unveränderte Lehre der ersten enthalte. Dort nämlich fusse die Widerlegung auf der Lehre, dass nichts, was im Raum angeschaut wird, Ding an sich sein könne, hier stütze sich dieselbe auf die Thatsache, dass erstlich jede innerliche Bestimmung des Ich die Gewissheit von Dingvorstellungen, die auf ein transsubjectives Etwas sich beziehen, voraussetze und dass zweitens in Sonderheit nach Kant den äusseren Erfahrungen, als objectiv bestimmten empirischen Erkenntnissen, eine Priorität vor den inneren zukomme. In der ersten Auflage mache Kant also den Fehlschluss klar, der in der unstatthaften Verwendung der Ausdrücke „ausser uns" und „Ursache" liege, wie sie bei Cartesius geschehe in seiner skeptischen Argumentation dafür, dass das, was wir ausser uns „anschauen", doch nicht auch im transscendentalen Sinne ausser uns zu „bestehen" brauche. Dies werde oft deshalb nicht vollkommen richtig verstanden, weil Kant nicht überall deutlich genug seine Meinung von der des Gegners unterscheide. So komme es, dass die Kant-Ausleger folgenden Umstand übersehen: „Die zwei ersten Absätze des vierten Paralogismus enthalten, ebenso wie die ersten Absätze des vorhergehenden Paralogismus, nichts als eine Ausführung des paralogistischen Beweisganges im Sinne der Gegner; desjenigen Beweisganges, der nachher von Kant widerlegt, d. i. als paralogistisch nachgewiesen wird. Wenn nämlich des Cartesius »Cogito, ergo sum« nur die »blosse« Selbstwahrnehmung bezeichnete, so dass Kant diese für sein Ich der Apperception hätte halten dürfen, so konnte, um den ganzen Schluss desselben hinfällig zu machen, der Nachweis genügen, dass das im Raum Angeschaute gar nicht »transscendental ausser uns« ist." — Um ferner den Schluss zu verstehen, auf welchem die zweite

Widerlegung beruhe, müssen wir nach Staudinger Folgendes beherzigen: Aus der ersten Widerlegung gehe hervor, „dass äussere Dinge ebenso wohl auf Zeugniss des »blossen« Selbstbewusstseins existiren als Ich, der ich diese Vorstellungen habe. »Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst, also existiren diese und Ich selbst, da ich diese Vorstellungen habe«. Ich existire! Hier ist wohl zu beachten, dass diese Art der Existenz nur die durch die blosse Apperception bezeichnete bedeutet. Die Vorstellungen aber, die diese active Apperception hat, beziehe ich theils auf den äusseren, theils auf den inneren Sinn, und damit bedeuten sie nur theils äussere Gegenstände, theils mein empirisches Ich. Damit ist wohl die Gleichwerthigkeit dieser Beziehungen, aber nichts von der Gleichzeitigkeit beider oder der Priorität derselben ausgesagt." Während daher Kant in der 1. Aufl. nur den Beweisgrund der Gegner als unhaltbar erwies, suchte er in der 2. Aufl. auch seine Behauptung zu vernichten. Mit dem Nachweise, dass äussere Erfahrung in mir ist, wäre ja noch nicht bewiesen gewesen, dass diese äussere Erfahrung nicht trügerisch und im Grunde bloss innere sei. Darum zeige Kant nun, dass sämmtliche Vorstellungen des inneren wie des äusseren Sinnes zum Gegenstand einer objectiven Erfahrung erst werden durch Voraussetzung eines transscendentalen Etwas, als eines Dinges ausser mir im transscendentalen Sinne, welches noch dazu zuerst den äusseren Vorstellungen vor unserem Bewusstsein zu voller Objectivität verhelfe. „Die äussere Erfahrung" — betont der Verf. im Sinne Kants — „macht . . . erst die innere Erfahrung möglich, weil die inneren Bestimmungen ohne sie gar nicht gewusst würden". — „Im weiteren Paralogismus war gezeigt worden, dass das durch die Vorstellung »Ich bin« Bezeichnete, d. h. das active Selbstbewusstsein in dem Bewusstsein äusserer Vorstellungen selber liege, dass darum aber nicht erst von diesem Ichbewusstsein auf äussere Dinge geschlossen werde. Hier wird bewiesen, dass das Bewusstsein, dass dieses Ich innerlich bestimmt sei, die Gewissheit von Dingvorstellungen, die auf ein transsubjectives Etwas sich beziehen, voraussetze."

Im nächsten Abschnitt, „11. Kant's transscendentaler Irrthum" wird dargelegt: Kant's hervorragendste Leistung sei zwar die Erkenntniss der transscendentalen Betrachtungsweise. „Indess wenn wir sagen, wir dächten in letzterer »die Beziehung auf etwas«, so hat das einen doppelten Sinn. Ich denke allerdings die active Beziehung, indem ich sie selber zum Object meiner Betrachtung nehme; aber ich denke diese active Beziehung auf das transsubjective »Etwas« nicht insofern, als ob mein transscendentales Betrachten diese damit gleichsam in sich hereinzöge und nun auch ihren Inhalt in sich enthielte. Der Inhalt des activen Betrachtens ist ja Begriff vom Gegenstande, der Inhalt des transscendentalen Betrachtens ist Begriff nicht vom Gegenstande, sondern von jenem Begriff von ihm." Diesen Unterschied habe Kant nicht beachtet. Demjenigen aber, welcher ihn beachte, erschliesse sich dadurch, wie der Verf. darthut und zwar im Cap. „12. Der Weg zum Ziel", eine Möglichkeit, über Kant hinauszugehen. Wir würden zufolge derselben zwar auch nicht die Beschaffenheiten der einzelnen Dinge an sich und ihr Inneres durchschauen, aber wir würden doch erkennen können, dass die Dinge an sich in einer Gemeinschaft unter einander stehen, die wir in räumlichen und zeitlichen Bestimmungen bezeichnen und begreifen können.

Auch mit dieser Auffassung dürfte Staudinger Recht haben und durch ihre Begründung in gleicher Weise einem phänomenalistischen Skepticismus wie Positivismus der Weg versperrt sein. Leider jedoch gibt der Verf. diesem Schlussergebniss eine im Vorangehenden nicht zureichend begründete empirische Wendung. Er sagt nämlich S. 137: „Die eindeutige Verknüpfung gegebener Empfindungen ist durch die thatsächliche Erfahrung bezeugt" und zieht ebd. alsdann Folgerungen aus diesem Satze, als ob diese thatsächliche Erfahrung eine ursprüngliche und elementare Thatsache wäre. Indessen, was eine „eindeutige" Verknüpfung ist, das kann als solche nur vor dem Forum des kritischen Selbstbewusstseins constatirt werden und zwar erst, nachdem wir in diesem und mittels desselben die Bedingungen aufgewiesen haben, durch welche das Bewusstsein gesetz-

mässig bestimmte Erfahrungen — seien es Empfindungen, Vorstellungen oder Urtheile — zu machen und zu erzeugen im Stande ist, was, wie Staudinger selbst genugsam dargelegt hat, nicht ohne apriorische Factoren, welche in den Analogien der Erfahrung nur zu kritischem Selbstbewusstsein gelangen, möglich ist. Staudinger aber setzt ebenda im folgenden Absatze „das Verhältniss der Dinge zu uns" gleich mit „Empfindung", während diese Identität nicht vorliegt, sondern jenes Verhältniss nichts anderes ist als die mittels Kritik des Selbsbewusstseins und seiner apriorischen Grundlagen zum Factor einer objectiven Erfahrung erhobene Empfindung. Es mag darum wahr sein, dass die Beziehung der Dinge zu mir in der Empfindung alle die Elemente enthalte, durch die ich eine objective gültige Beziehung der Dinge unter einander herstellen kann, wie Verf. behauptet; trotzdem brauchen nicht, wie er endlich S. 138 ib. meint, die Verknüpfungsarten der Empfindungen unter einander das Band zu bilden, welches die Einheit der Apperception und den Anspruch auf objective Erkenntniss der Verhältnisse von Dingen an sich zusammenschliesst.

Das ist der Vorbehalt, unter welchem ich das Verdienst des Verfs. gern anerkenne, welches darin besteht, gewichtige neue Beweisgründe dafür beigebracht zu haben, dass Kuno Fischer's Lehre über die Dinge an sich sowie die diesem und dem Ref. gemeinsame Auffassung der nicht nach der Kategorie der Causalität bestimmten Ursächlichkeit der letzteren wohl vereinbar ist mit der von Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vn. gegebenen Widerlegung des Idealismus, welche nach K. Fischer angeblich zu der entsprechenden Widerlegung in der 1. Aufl. in Widerspruch steht.

Bonn, im März 1884. J. Witte.

Philosophische Leitbegriffe von *Carl August Fetzer*. Tübingen, 1884. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. (S. X u. 296).

In freier Form der Besprechung behandelt der Verfasser, fortschreitend von erkenntnisstheoretischen zu metaphysischen Fragen, verschiedene Probleme der Philosophie. „Leitbegriffe"

nennt er sie, da ihre Besprechung den „der sich anschickt das Meer der Forschung zu befahren" zum Nachdenken und Selbstdenken anregen, zum Philosophiren anleiten, gleichzeitig auch vor dem Einschlagen falscher Richtungen warnen soll. Aber auch dem bereits Eingeweihten will der Verfasser neue Gesichtspunkte öffnen und Ansichten, die er für irrig ansieht, andere, vielleicht besser begründete, gegenüberstellen. Uns scheint, dass der Verfasser beides leistet. Wir waren schon oft in Verlegenheit Jemand ein Buch anrathen zu sollen, durch das er leicht in die Philosophie, zumal in die Fragen der Gegenwart eingeführt werde: Fetzer's Buch ist ein solches. Aber auch dem Eingeweihten ist es zu empfehlen; denn bei aller Leichtigkeit der Darstellung lässt es den Ernst und die Umsicht der Gründlichkeit nie ausser Acht und klärend und wohlthuend wirken dabei die Ruhe, wir möchten sagen, die Heiterkeit, die Milde und Versöhnlichkeit, die über der ganzen Behandlung, selbst gegnerischen Ansichten gegenüber herrschen.

Der Verfasser knüpft an Kant an, der ihm „vor Allen der rechte Mann ist, vor Umschlingungen der Philosophie zu schützen und dessen Hauch wie erfrischende Bergluft in die Nebel hineinweht". Aber Kant hat die Forschung nicht abgeschlossen, und so gilt es dem Verfasser vor Allem, von dem vorzugsweise negirenden Standpunkte Kant's zu einer lebendigen positiven Weltanschauung vorzudringen. Zuerst in Abschnitten wie: Der Idealismus Kant's und die Möglichkeit einer Erkenntniss; die Beschränkung dieses Idealismus; Hegel's Verhältniss zu demselben; Maxime philosophischen Denkens; Verstand und Vernunft; Einbildungskraft und Phantasie; Empfindung und Gefühl: behandelt er erkenntnisstheoretische Fragen mit Hauptrücksicht auf Kant. Die Abschnitte: Das Ding an sich, Object und Subject, führen ihn zu Schopenhauer, der im Willen das Ding an sich zu finden meinte, und durch den in der Grammatik richtigen, aber in der Metaphysik falschen Satz: „Kein Object ohne Subject" Kant zu verbessern dachte. Dies gibt denn Fetzer Veranlassung von Raum, Zeit, Materie, Wille, Freiheit, von Wille als Urgrund und von Hartmann's Unbewusstem zu reden, und dann mit den Abschnitten: Geist und Geistes-

kräfte, Lotze's Seelenbegriff, die Antinomieen der reinen Vernunft überzugehen zu dem, was Fetzer mit Recht nennt: „Den Angelpunkt, um den sich Alles dreht, von dem alle Metaphysik abhängt": zu dem Gottesbegriff. Er geht hierzu Kant's Beweise durch, stellt seinen eigenen auf und schliesst mit begeistertem poetischen Erguss an den Allvater.

Wir stimmen freudig den Ausführungen des Verfassers bei und wüssten eigentlich nur zwei Anstände hervorzuheben. Mit Schopenhauer betrachtet er die Kräfte der Materie als Willen. Gern erkennen wir an, dass der Verfasser, abweichend von Schopenhauer, diesem materiellen Willen einen theistischen Urgrund gibt, aber wir haben seither überall da, wo man vom Anziehen oder Gravitiren als von einem Bestreben und Wollen redete, nur Poesie und keine wissenschaftliche Erklärung gesehen und auch Fetzer's Darstellung versöhnte uns nicht mit dieser modernen Poeterei. Der Astronom Secchi hat bei dieser Poeterei die Zugkräfte der Materie durch Stosskräfte des Aethers ersetzt, aber freilich nur, indem er andere Bedenken wachrief. Unser zweiter Anstand trifft den Gottesbegriff. Der Verfasser steht auf dem Boden des Monotheismus, insofern ihm Gott ein einheitliches, allumfassendes, allgewaltiges, zweck- und selbstbewusstes Wesen ist. Ausdrücklich aber fordert er, dass Gott unpersönlich zu denken sei; nur als das Unpersönliche sei er das von aller Befangenheit im Raum Freie und Unendliche. Aber ist denn Personsein gleich Beschränktsein? Die Philosophie hat es soviel und so oft schon wiederholt, dass man meinen könnte, es sei Wahrheit. Glücklicherweise aber hat das praktische Leben, unbekümmert um die Abstractionen der Philosophie, von den ältesten bis in die neuesten Zeiten anders geurtheilt. Schon in der ältesten Rechtslehre war gerade das Unpersönliche das Unfreie, Beschränkte. Nicht der Sclave hatte Werth und Rechte einer Person, nur der Freie, nur der Herr. Und auch heute noch gilt selbst nicht das Thier, nur der Mensch als Person, als das Wesen, das im Vollbesitz seiner Kräfte und seines Vermögens, die Freiheit der Selbstbestimmung und Selbstverfügbarkeit hat, das Recht seinen Willen zu Gunsten eines Zweckes ungehindert zu bethätigen. Personsein heisst sonach Herr

und Meister sein seines Besitzes. Ist es nun Beschränktheit des Verehrenden, ist es Beschränkung Gottes, wenn er in seiner Allmacht als solche Person, als Herr und Meister seiner Vernunft, seines Willens, seiner Liebe gedacht wird? Freilich bleibt es ein menschliches Gleichniss, Gott als Persönlichkeit zu denken, aber Täuschung ist es, zu meinen, man hätte sich frei gemacht vom Anthropomorphismus, wenn man Gott unpersönlich denke. Der Mensch kommt aus seinem menschlichen Denken nicht heraus, und das Unpersönliche wird nur da verstanden, wo die Vorstellungen vom Persönlichen mehr oder weniger bewusst hinzugedacht werden. Auch das Unpersönliche ist nur ein Gleichniss. Und wenn Fetzer Gott als selbstbewusstes, zweckbewusstes, von der Welt sich unterscheidendes Wesen gedacht wissen will, so legt er ihm grade bei, was nur einem persönlichen Wesen zugeschrieben wird. Dass freilich dieser Gott nicht in Form räumlicher Sinnlichkeit, nicht „in peripherischer Begrenzung", wie Fetzer sagt, zu denken ist, das ist gewiss. Ebenso gewiss aber auch, dass grade diesem Punkt gegenüber der irdische Mensch stets die Fesseln seiner Sinnlichkeit empfinden wird.

L. Weis.

Hermaea. Studien zu G. E. Lessings theologischen und philosophischen Schriften von Dr. *E. A. Bergmann*, Pfarrer. Leipzig, J. Drescher. 1883. (204 S.) 8°.

Wie Lessing einmal unter dem Titel „Hermaea" eine Anzahl von Aufsätzen zusammenfassen wollte, so hat der Verfasser diesen Titel seiner aus drei grösseren Abhandlungen bestehenden Schrift gegeben. Die erste derselben behandelt Lessing's Gedanken über die Herrnhuter; die zweite vergleicht ihn mit Tertullian, um „Harmonieen und Dissonanzen" dieses Verhältnisses klarzustellen, die dritte handelt von Lessing's Trinitätslehre, um sie darzustellen, die Autoritäten dafür beizubringen und sie drittens zu kritisiren. In der ersten Abhandlung kommt der Verf. zu dem folgendermassen wohl formulirten Resultate: „Innere und darum auch äussere Ruhelosigkeit bezeichnet Lessings Wesen; Ruhe hat er nicht gefunden, aber Beruhigung glaubt er gefunden zu haben in

einer Art von feinem Mysticismus, der sich ganz auf das innerste Herz und eigenste Bedürfniss zurückzieht, und nach aussen als idealer Ethicismus wirkte. — Die Religion liegt im Gefühl: das ist sein Axiom; daraus folgt die scharfe Unterscheidung zwischen dem Christen und dem Theologen, zwischen dem ausübenden und dem beschaulichen Christenthume, daraus folgt seine Werthlegung auf die Wirkung der inneren Religion nach aussen — auf die Liebe." Die zweite Abhandlung ist von der Beobachtung ausgegangen, dass Lessing Tertullian's Schriften viel studirt hat und mit Vorliebe citirt; sie bietet eine interessante Studie, in welcher gezeigt wird, dass Lessing in der That auf Tertullian's Anschauungen vielfach eingegangen ist oder wenigstens daran angeknüpft hat, so verschieden auch Charakter und theologische Stellung beider Männer sind. Was endlich die dritte Abhandlung betrifft, so sucht der Verfasser nachzuweisen, dass Lessings Trinitätslehre als eine geistvolle und scharfsinnige Verbindung und Verarbeitung der einschlagenden Gedanken aus den Systemen des Origenes und des Leibniz betrachtet werden müsse, wodurch das theologische Central-Dogma unter Vermittlung bisheriger Resultate christlicher Religionsphilosophie der Vernunft auf speculativem Wege zugänglich gemacht werden soll. Alle drei Stücke sind anregend geschrieben und bieten vielfache Belehrung, so dass sie, wenn auch immerhin Manches darin unterläuft, was Bedenken und Zweifeln unterliegen dürfte, doch unter den mancherlei Gaben der neuesten Lessinglitteratur wohl beachtet und verwerthet zu werden verdienen. C. S.

Litteraturbericht.

Bausteine. Gesammelte kleine Schriften von *Felix Dahn*. Vierte Reihe: Erste Schicht. Berlin, Otto Janke. 1883. 310 S. 8°.

Professor Dahn ist ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller und erweist sich bekanntlich nicht nur in der Wissenschaft, zu deren Fachmännern er zählt, als fruchtbar, sondern huldigt auch mit mehr oder minder Glück (seine Romane finden getheilten Beifall bei den Kritikern) den Musen in zahlreichen Werken. Ob nun der offenbar sehr begabte Verf. wohl daran gethan hat, seine „Bausteine" zu veröffentlichen, dürfte wenigstens für

den einen oder andern derselben fraglich sein. Um den Entwickelungsgang Dahn's genau im Einzelnen zu verfolgen, mögen diese kleinen Schriften geeignet sein; aber der Verf. hätte meines Erachtens besser daran gethan, seine rechtsphilosophischen Forschungen in einem neuen systematischen Werk dem Publikum vorzulegen, wenn das bereits veröffentlichte (die Vernunft im Rechte, Grundlagen der Rechtsphilosophie, Berlin 1879) ihm nicht mehr genügte. Wozu publicirt er einen Vortrag, den er bei seiner Promotion zum Doctor der Rechte gehalten hat?

Der Stoff der einzelnen Aufsätze ist interessant. Es sind 15 Arbeiten, darunter mehrere, in denen D. seinen rechtsphilosophischen Standpunkt andern Anschauungen gegenüber zum Theil mit Schärfe vertritt. Dieser Standpunkt lässt entschieden viele Bedenken zu. Das sogenannte Naturrecht ist ihm eine „Fiction" (S. 5) und die Rechtsphilosophie lediglich „die Wissenschaft von der Rechtsidee in der Geschichte" (ebdas.). „Wie das genus des Menschen", heisst es S. 9, „nur in verschiedenen Völkern, nicht in einer abstracten Menschheit, so erscheint das menschliche Recht in den verschiedenen Volksrechten, nicht in einem Naturrecht, welches das allen Einzelrechten Gemeinsame als gemeines Menschenrecht abstrahiren möchte." Das concrete menschliche Recht erscheint, so erwidern wir D., allerdings nur in den verschiedenen Volksrechten; aber Aufgabe der Wissenschaft ist es, im Menschengeist die allgemein menschlichen Grundlagen der Einzelrechte aufzusuchen, ohne welche deren Entstehung nicht möglich sein würde, grade so wie der Psychologe im Menschengeist die dem geschichtlich-concreten Seelenleben zu Grunde liegenden Principien erforscht. Wenn D. einzelne der von ihm aufgestellten Sätze consequent verfolgte, so würde er zu demselben Resultate gelangen. Beispielsweise behauptet er S. 15: „Es drängt ihn (den Juristen), sich darüber bewusst zu werden, wie es sich mit der Willensfreiheit des Menschen verhalte." Eine gründliche Untersuchung darüber wird er eben nur dann anstellen können, wenn er im Selbstbewusstsein diejenigen Momente analytisch erhebt, die zur Annahme der Willensfreiheit oder des Gegentheils derselben führen. Ebenso, wenn der Verf. S. 18 mit Recht sagt: „Wir wissen heutzutage, dass der Staat nicht auf willkürlichem Vertrag, sondern nothwendig auf dem Wesen des Menschen ruht", muss dann nicht dieses Wesen aus seinen Erscheinungen erforscht werden, um zu erkennen, warum und in welcher Art der Staat auf dem Menschenwesen ruhe? Dass historische Untersuchungen über concrete Volksrechte mittelbar nützlich sind für rechtsphilosophische Untersuchungen, wollen wir damit durchaus nicht bestreiten. Aber verschiedene Untersuchungen, die D. verlangt, und die für die Rechtsphilosophie in der That nothwendig sind, lassen sich nach seiner Methode nicht genügend erledigen. So heisst es in dem Aufsatz vom „Wesen und Werden des Rechts", S. 293, dass gewisse rechtliche Probleme „ihre letzte Beurtheilung nur in der Aufsuchung der Grundbegriffe, der Principien von Persönlichkeit, Freiheit, Recht und Staat" finden. Dies ist vollständig richtig, kann jedoch nur erreicht werden durch analytisch-philosophische Untersuchungen, die auf die Elemente des Geistes-

lebens zurückgehen. D. gibt in demselben Aufsatz in gewisser Beziehung die Nothwendigkeit rein philosophischer Erörterung der juristischen Grundprobleme zu, jedoch nur auf der Basis der vergleichenden Rechtsgeschichte, Völkerpsychologie und Ethnologie (S. 294). Bei Durchführung der Forderung D.'s fehlt uns jedoch immer wieder die unumgängliche principielle aus der Betrachtung des individuellen Geistes zu schöpfende Grundlage. Wir können die genannten Wissenschaften für die Rechtsphilosophie vollkommen nur verwerthen auf der Basis der von ihnen gewonnenen rechtsphilosophischen Ideen. Ist der Aufbau der Völkerpsychologie möglich ohne die Basis der allgemeinen Psychologie, von der aus allein wir die völkerpsychologischen Erscheinungen vollaus erfassen können? Natürlich stimmen wir D. darin bei, dass der Standpunkt der apriorischen Rechtssysteme von Fichte, Schelling und Hegel unannehmbar ist.

Die Darstellungsform ist in den meisten der dargebotenen Aufsätze eine recht gewandte und klare.

Neisse. Dr. Melzer.

Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus von Dr. *Moritz Berger*. Triest, Julius Dase. 1883. 346 S. 8°.

„Die vorliegende Schrift", sagt der Verf. im Vorwort, „ist eine kurzgefasste Darstellung der Anschauungen und Grundsätze, von welchen sich die Gegner des Materialismus leiten lassen, um ihn zu bekämpfen." Wir haben dem nur hinzuzufügen, dass die Grundsätze der betreffenden Gegner nicht grade in helles Licht gestellt werden; Herr B. führt sie nur auf, um eine nicht geschickte Widerlegung derselben zu versuchen vom Standpunkte eines krassen Materialismus, welcher am Schlusse des Buches in folgenden Versen empfohlen wird:

„Der Stoff allein ist es, der ewig waltet
In der Natur, und der als geist'ge Macht
Bewusst in dir erwacht."

Dieser Standpunkt ist längst widerlegt.

Neisse. Dr. Melzer.

Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia erklärt von *P. Manns*. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther. 1883. (86 S.) 8°.

Diese sehr interessante Arbeit versucht, in weiterer Ausführung eines Aufsatzes von 1877 (Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. II. 244 u. 260), „zwar die ethische Auffassung der aristotelischen Lehre festzuhalten, innerhalb derselben aber der von dem Philosophen gewollten tragischen Katharsis ein ganz anderes Feld der Wirksamkeit anzuweisen als bisher". Dies geschieht, indem in der Definition der Tragödie nach dem Vorgange von H. Weil die *κάθαρσις παθημάτων* als die „von den *παθήματα* herrührende Reinigung", mithin der Genitivus *τοιούτων παθημάτων* weder als objectivus (Lessing), noch als privativus (Bernays), sondern als subjectivus

aufgefasst wird. Die Hauptstütze des Beweises bildet, ausser der nicht wohl in Kürze wiederzugebenden Interpretation von τοιούτων, die causative Erklärung von πάθημα = „Ursache eines πάθος". Aus dieser Auffassungsweise ergibt sich, dass die κάθαρσις nicht als eine homöopathische Kur zu betrachten sei, welche Mitleid und Furcht (in den Zuschauern) durch Mitleid und Furcht (der Handlung) heile oder ausscheide; vielmehr heile sie allopathisch, wenn man überhaupt bei der medicinischen Analogie bleiben wolle, durch Vermittlung der Furcht und des Mitleides die entgegengesetzten πάθη, „Selbstsucht und Uebermuth". — Aus dem vielen Bemerkenswerthen des zweiten Theiles heben wir nur hervor, dass der Verfasser die μεγίστη ἁμαρτία nicht in einer bestimmten einzelnen Schuld sucht, sondern sie, im Gegensatze zum ἁμάρτημα, als Seelenzustand und Charakterfehler interpretirt; die tragische Schuld der Antigone z. B. bestehe in ihrem „masslosen Trotz".

Angesichts der Stimmung, welche heutzutage in dieser Frage herrscht, ist es nicht nöthig, auf all das hinzuweisen, was gegen obige Ansicht von der κάθαρσις spricht. Wir möchten daher den Verfasser nur, unter ausdrücklicher Anerkennung seiner schneidigen Beweisführung, auf einige, wie uns scheint, schwache Seiten derselben aufmerksam machen.

Erstens. Dass κάθαρσις einen gen. subjectivus bei sich haben könne, dagegen ist vom logischen Standpunkte nichts einzuwenden, und dass der κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων der Ausdruck ἀπ' ἐλέου καὶ φόβου ἡδονή (Poetik c. 14. 14 53b 12) durchaus entspreche, ist schon mehrmals anerkannt worden und könnte auch in dem specifischen Sinne des Verfassers zugestanden werden. Da uns aber letzterer kein Beispiel für κάθαρσις mit dem gen. subjectivus zu nennen weiss, so könnten wir den sozusagen lexicalischen Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht nur dann annähernd für erbracht halten, wenn er eine Anzahl von Fällen vorweisen könnte, in denen jeweilen das die betreffende Handlung ausdrückende Subjectiv eines transitiven Verbums, bei welch letzterm der Nachdruck natürlich auf dem Object, nicht auf dem Subject liegen müsste, mit dem gen. subjectivus verbunden wäre.

Zweitens. Dass die Verbalsubstantiva auf μα nicht nur, wie auch Spengel will, im Allgemeinen ein Concretum, sondern dass sie bisweilen, und so auch hier πάθημα, ein Causativum ausdrücken sollen, davon liesse sich vielleicht reden, wenn dieser für den Verf. so wichtige Abschnitt logisch etwas sauberer ausgearbeitet wäre. Man vgl. z. B. den Satz S. 9: „Wie aber das κτῆμα nicht nur der Gegenstand, sondern auch die bewirkende Ursache der κτῆσις ist, so bezeichnen überhaupt die Formen auf μα bald das Mittel oder Werkzeug, um etwas zu machen, bald das Gemachte oder Geschehene selbst" u. s. w. Ist denn jemals das κτῆμα die causa efficiens der κτῆσις? Ist ferner das Mittel gleich der bewirkenden Ursache?

Endlich ist die psychologische oder, wie sie der Verf. nennt, medicinische Ansicht denn doch fester gegründet, als er glaubt. Ja, wenn es

nur eine Analogie wäre! Aber die *κάθαρσις τινος* war, wie Siebeck (Jahrbücher f. class. Philol. 1882. 4) wohl endgültig nachgewiesen hat, zu Aristoteles' Zeiten ein feststehender Terminus, und wenn der Verf. S. 19 behauptet, *κάθαρσις τ. π.* könne nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht heissen „Abführung, Hinwegräumung oder Entladung der *παθήματα*", so ist dies nach den von Siebeck a. a. O. S. 229 ff. angegebenen Beispielen unrichtig. Vielmehr bedeutet es in erster Linie „Ausscheidung eines Gegenstandes" und in zweiter „Reinigung durch Entfernung des Zuviel". Also würde die *κάθαρσις τ. π.* bedeuten: „Relative Ausscheidung dieser Affecte und dadurch Reinigung dessen, was von ihnen noch in der Seele bleibt".

Basel. Hans Heussler.

Das Auswendiglernen und Auswendighersagen in physio-psychologischer, pädagogischer und sprachlicher Hinsicht von Dr. *J. Hoppe*, Professor an der Universität Basel. Mit Berücksichtigung der Taubstummen. Hamburg u. Leipzig, Leopold Voss. 1883. (143 S.) kl. 8°.

Unermüdlich ist dieser Gelehrte in Forschung und in Mittheilung des Gewinnes. Vor zwei Jahren — gar nicht zu gedenken seiner Logik und der vielen grösseren und kleineren naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften, die seit Anfang der 70er Jahre erschienen sind — hat er eine ausführliche, jüngst in den Philos. Monatsheften besprochene Optik herausgegeben; hierauf folgte die vorliegende Schrift. Aber Referent war noch mit dem Studium der letzteren beschäftigt, als er sich von einer neuen Arbeit des Verfassers überrascht sah, worin mit Ausführung eines Problems der Optik das Stroboskop (die drehbare Bildertrommel) und das Sehen an demselben erklärt ist. Wohl mag mit der literarischen Fruchtbarkeit der merkliche Mangel einer scharf abgegrenzten Disposition des Stoffes und einer stilistischen Ausfeilung der Rede zusammenhängen: doch macht sich derselbe vergessen durch die Selbstständigkeit und durch die ebenso belehrende wie anregende Kraft der darin dargelegten Forschung.

So ist es auch bei dem gegenwärtigen Buche. Den Kern desselben bildet weniger eine Theorie des Auswendiglernens als vielmehr eine Theorie des Sprechens. Von den beiden Haupttheilen, in welche das Werk zerfällt, ist der zweite und kleinere der bedeutendere: nicht sowohl „Folgerungen und Ergänzungen", wie der Verf. ihn überschreibt, sind da geboten, sondern die Annahmen, welche den Verf. bereits im ersten Theil bei der „Beschreibung und Erklärung" leiten, zu einem System zusammengefasst. Die Grundlage dieses Systems ist durch physiologische Sprachforschung geschaffen, wobei sich der Autor principiell gegen Stricker und gegen die Einseitigkeit der Articulationstheorie wendet; auf solcher Grundlage wird dann vom Verf., wie er übrigens auch sonst pflegt, mit allem Nachdruck im Unterschied vom leiblichen Mechanismus und seinen Apparaten der geistige Factor hervorgehoben, „die wissende Thätigkeit", „die Geistesthätigkeit", „das Machende", „der Geist", der den Mechanismus

durchwaltet; die Bezugnahme auf Taubstumme, bei denen mehr noch als bei Hörenden die Geistesthat des Denkens und Wissens aus dem Gehirnmechanismus hervorblitzt, gewährt besonderes Interesse.

Wir unsererseits vermissen zwar bei Behandlung des Problems die Erkenntniss der bildenden Thätigkeit, welche zwischen Körper und Geist hin- und herwebt und zur Beantwortung jenes Räthsels in Ansatz zu bringen ist, von dem der Verf. am Ende des Buches noch spricht. Auch fordern wir näheres Eingehen auf diejenigen besonderen Functionen des Denkens, durch welche man Gesprochenes sich zum Verständniss bringt und für beliebige Reproduction im Bewusstsein behält: das Netz der Kategorien spielt hierbei eine wichtige Rolle. Wir fordern nicht minder die Rücksichtnahme auf den persönlichen Einfluss, unter welchem mittelst des Gemüthes der Hörende und Nachsprechende gegenüber dem Vorsprechenden steht. Ferner möchten wir gerne eine Darlegung des Wesens des „Machenden". Ja wir wünschten das Problem des Sprechens und der Sprache schliesslich auf eine Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott zurückgeführt zu sehen.

Allein wir wissen recht wohl, dass solcherlei Forderung sowie deren Beachtung und Erfüllung nicht Jedermanns Sache ist. Auch ohne sie fühlen wir uns schon dem Verf. zum Danke verpflichtet für die Belehrung und Anregung, die wir seinem Buche entnehmen konnten.

Erlangen. Rabus.

Der moderne Spiritismus von *Ed. Weber*. Heilbronn, Gebr. Henninger. 1883 (Zeitfragen des christl. Volkslebens Bd. IX. H. 1). (84 S.) 8°.

Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters von Lic. Dr. *Friedr. Kirchner*. Berlin, C. Habel. 1883. (Deutsche Zeit- und Streitfragen Jahrg. XII. Heft 186—187.) (100 S.) 8°.

Beide Schriften, von denen die erstere von einem Geistlichen verfasste aus dem Standpunkt der christlichen Theologie den Spiritismus in Betracht zieht, während die zweite von philosophischen Gesichtspunkten ausgeht, stimmen darin überein, dass wir im Spiritismus mit einer pathologischen Erscheinung oder, wie Dr. Kirchner sich ausdrückt, mit einer Narrheit des Zeitalters zu thun haben, deren Untersuchung das Hohle und Trügerische, aber auch das Gefährliche des ganzen unter jenem Namen bekannten Treibens enthüllt. In den Philosophischen Monatsheften ist schon wiederholt in gleichem Sinne über den Spiritismus berichtet und geurtheilt worden, so dass es für die Leser unserer Zeitschrift, wie wir annehmen zu dürfen glauben, keiner weiteren Erörterung bedarf, um den Spiritismus als das was er ist zu kennzeichnen. Gleichwohl glauben wir beide oben angeführte kleinere Schriften der Beachtung empfehlen zu müssen: die erstere wegen der ernsten und eindringlichen Sprache, mit der sie an der Hand unleugbarer und einleuchtender Thatsachen die Gefahren schildert, welche den Bekennern des spiritistischen Glaubens an Gesundheit des Leibes und der Seele drohn; die zweite, weil sie mit geschickter

Hervorhebung alles Wichtigsten den vollwichtigen Nachweis führt, dass der Spiritismus im Grunde eben nichts als einen wüsten theils auf Betrug theils auf Selbsttäuschung beruhenden Aberglauben darstellt. Dr. Kirchner hat sich grosse Mühe gegeben, auf verhältnissmässig geringem Raum nicht nur eine ziemlich umfassende Uebersicht der Phänomene und Behauptungen, sondern auch eine anschauliche Kritik der ganzen Bewegung zu geben, welche man als Spiritismus bezeichnet, und die von ihm gezogenen Nutzanwendungen, dass derselbe als ein Hemmschuh für Wissenschaft und Aufklärung, als eine Schädigung der moralischen wie staatlichen Praxis — als eine bedenkliche „Narrheit" betrachtet werden müsse, sind daher durchaus triftig und beherzigenswerth. Vor Kurzem ist denn auch in Wien, wie schon um die Mitte Februars die Kölnische Zeitung meldete, das grosse amerikanische Medium Bastian als Betrüger entlarvt worden, derselbe Bastian, welcher den Baron Hellenbach, (den Verfasser eines dreibändigen Buches über die Vorurtheile der Menschheit!) zu seinen Schopenhauer'schen Speculationen über höhere Geisterkunde begeistert und zum Dank dafür sicherlich um ein schönes Stück Geld gebracht hat. Denn wie wir damals schon, als wir über beide genannten Herren, den Betrüger und den Betrogenen berichteten, bemerkt haben, so läuft die Praxis des Spiritismus im Wesentlichen auf sog. Bauernfängerei hinaus, was ja seit den ältesten Zeiten die Sitte der Geisterbeschwörer gewesen ist.

C. S.

Schriften Notkers und seiner Schule, herausgegeben von *Paul Pieper*. 1. Band (Schriften philosophischen Inhalts) 1. Lieferung. Freiburg i. B. und Tübingen, Mohr, 1882. (CLXXXXIII u. 368 S.) 8°.

Das Unternehmen, worauf hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll — ein Theil des von Alfred Holder herausgegebenen Altgermanischen Bücherschatzes — stellt sich die Aufgabe, den Germanisten die zahlreichen Schriften Notkers mit dem ganzen philologischen Apparat in einer Specialedition vereinigt vorzulegen. Diese Schriften sind zum grösseren Theile philosophischen Inhalts, und darin ist der Grund zu suchen, weshalb hier auf das Buch hingewiesen wird.

Die Leser dieser Zeitschrift würde es aber wenig interessiren, wenn wir abwägen wollten, ob ein Bedürfniss vorgelegen habe, die bereits früher vorhandenen Veröffentlichungen dieser Texte durch eine Ausgabe zu ersetzen, welche nach den Principien, wie die vorliegende Pieper'sche gearbeitet ist; für sie ist es auch von weiter keinem Belang zu erfahren, in wie weit die Ausgabe innerhalb der Grenze, die sie sich steckt, den intimeren philologischen Anforderungen, in Bezug auf Variantenangabe und strengste Genauigkeit der deutschen und lateinischen Texte — Notkers Schriften sind alles Uebersetzungen, bezüglich Paraphrasen lateinischer Werke — gerecht wird. Ihren Interessen genügt die bequemere Neuausgabe jedenfalls, deren unterdessen vollendeter 1. Band die philosophischen Schriften sämmtlich enthält.

Das Kloster St. Gallen spielte für die gesammte Culturentwickelung des südwestlichen Deutschlands in den ersten christlichen Jahrhunderten die wichtigste Rolle. Auch der Gebrauch der deutschen Sprache zu kirchlichen und wissenschaftlichen Zwecken hat von hier aus die nachhaltigsten Impulse empfangen. Notkers Name steht dabei an hervorragender Stelle.

Notker, der Stammler, starb als Leiter der St. Galler Klosterschule im Jahre 1022. Seine Wirksamkeit trug ihm den Beinamen „Teutonicus" ein, wie man damals in gelehrter Manier statt „Germanicus" oder „Theodiscus" sagte. Uns spricht für die Berechtigung des Ehrennamens die lange Reihe zum grossen Theil erhaltener Schriften, die er nach dem Lateinischen bearbeitete, oder, nach der gewöhnlichen Ansicht, zum Theil wenigstens unter seiner Aufsicht anfertigen liess. Darunter gehören Aristoteles Categoriae und De Interpretatione, Boethius de Consolatione Philosophiae und die zwei ersten Bücher von Marcianus Capella De Nuptiis Philologiae et Mercurii. Sind die Uebersetzungen auch nur auf den Schulgebrauch berechnet, ja sollten sie selbst nur zur besseren Einführung der Schüler in's Lateinische dienen, und zeigt ferner auch die Wahl des grössten Theiles sofort, dass wir nicht etwa an eine fruchtbare philosophische Beschäftigung denken dürfen, so lässt sich doch nicht leugnen, dass wir es hier mit Anfängen zu thun haben, die die Geschichte der Philosophie in Deutschland nicht übersehen darf. Und eines Mannes von einem solchen Umfange des Wissens braucht sie sich wahrlich auch nicht zu schämen. Seine Bedeutung hebt sich aber noch schärfer vom Hintergrunde jener Uebersetzerthätigkeit ab, wenn wir erwägen, dass er der erste gewesen ist, der die deutsche Sprache in einem solchen Umfange als Ausdruck für die Philosophie und ihr nahe stehende Gedankenkreise herangezogen hat. Notkers Schriften sind nicht nur für die deutsche Grammatik und Lexicographie, sondern auch für die Geschichte der hochdeutschen Schriftsprache von hervorragender Wichtigkeit, und speciell der wissenschaftlichen und philosophischen Schriftsprache. Wer den lehrreichen Entwickelungsgang verfolgt, auf dem unsere Sprache von dem Ausdruck des gewöhnlichen Lebens in seinen alltäglichen und weniger alltäglichen Formen und einer theils in hohem Grade formelhaften, theils kirchlichen Zwecken dienenden Poesie dazu gelangte, das gefüge Werkzeug der verwickeltesten und tiefsinnigsten Gedankenprozesse zu werden, wie sie sich diesem Ziele allmählich näherte, indem sie ihre Mittel bereicherte durch neues Material, welches sie fremden Sprachen entlehnte oder meist aus ihrem eigenen Grunde heraus entwickelte, oder aber welche sie gewann, indem sie die Bedeutungen der Wörter einerseits erweiterte, andererseits präcisirte und einschränkte, der steht bei den hier veröffentlichten Werken vor bedeutenden Anfängen.

Der Herausgeber würde ohne Zweifel den Dank der Leser dieser Zeitschrift verdienen, wenn in dem Rahmen seines Buches die hier berührten Fragen eine Behandlung fänden.

Dr. J. Franck.

Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung und die Bedeutung des Unendlichen von *Egon Zöller*. Lindau und Leipzig. Verlag von W. Ludwig. 1883. (VIII u. 79 S.)

Diese Abhandlung, welche der Verf. dem schwedischen Denker und Forscher Axel Nybläus widmet, ist ein Beispiel moderner Scholastik. Mit Mühe haben wir sie von Anfang bis Ende durchgelesen, um doch zu sehen, wohin der Verf. mit seinen eigenthümlichen Denkoperationen eigentlich hingelangen werde. Um es kurz zu sagen, so ist nach ihm Grund und Ziel der menschlichen Entwickelung — das Wesen des Menschen (S. 49). Und unsere Aufgabe ist, unser actuelles Wesen in unser wirkliches zu verwandeln. — Nun, das möchte noch gelten. Aber wenn der Verf. zu dem Zwecke „beweist" (er thut es nämlich garnicht, sondern behauptet nur immer), dass alles Sein unserer Vernunft als ursprünglicher Inhalt gegeben sei (S. 9), alles Sein in das Selbstbewusstsein jedes Einzelnen eingehen müsse (10), dass der sinnlichen Welt keine Wirklichkeit zukomme (14), Familie, Staat, Kirche und andere Persönlichkeiten an sich seien (15) und dgl. mehr, dann müssen wir gegen solche hegelische Begriffskonstructionen protestiren. Scholastisch aber nennen wir Zöller's Philosophiren, da es darauf hinläuft, Bibel und Dogmatik als volle Wahrheit zu vertheidigen. Wir selbst sind gewiss weit davon entfernt, die hohe Bedeutung des Christenthums zu verkleinern. Aber unphilosophisch scheint es uns, das Paradies und die Seligkeit, die christliche Lehre von der Sünde und Erlösung als anerkannte Wahrheiten zu feiern. Die Behauptung, erst das Christenthum habe uns eine richtige Weltanschauung gegeben, hätte bewiesen werden müssen (S. 55). Sätze wie die: es sei Christi unsterbliche That, unserm Leben göttliche Weihe verliehen zu haben (S. 61), er sei der Weg und die Leuchte zur actuellen Kindschaft Gottes (S. 65), nehmen sich in einer philosophischen Abhandlung eigenthümlich aus. manche andere sind sogar geradezu widersinnig, so z. B. die Sätze S. 74: wir vernehmen in jedem Augenblick nicht nur alle die vergangenen, sondern auch die kommenden Geschlechter; S. 64: nothwendig folgt jeder Sünde die Besserung; S. 49: alle Weltentwickelung ist nur die Entwickelung unseres Inhaltes.

Sapienti sat. Verlohnte es sich, so müsste man jeden Absatz der Schrift beanstanden, um ihn entweder als phantastischen Idealismus oder als Uebertreibung zu kritisiren.

Berlin. Friedrich Kirchner.

Essai sur le génie dans l'art par *Gabriel Séailles* (Thèse à la faculté des lettres de Paris). Paris, F. Alcan. 1883. (XII, 313.) 8°.

Der Verfasser begnügt sich nicht, das Genie mit allgemeinen poetischen Phrasen zu verherrlichen, sondern bemüht sich, es näher zu schildern

und zu definiren. Das Genie, wie der Geist überhaupt ist nach ihm die vollendende Fortsetzung des Lebens, um dasselbe zu organisiren und zu harmonisiren. Daher folgt das Genie allgemeinen Gesetzen, was nicht ausschliesst, dass es auch seine individuelle Seite hat mit oft ganz überraschenden und unvorhergesehenen Offenbarungen. Der Verf. verfolgt die Erscheinung des Genies in der sinnlichen Erkenntniss, in den rationellen Hypothesen (wobei er an Naville's Buch anknüpft), endlich in der „Schöpfung des Ich", jener Selbstsetzung des Geistes, welche zugleich den Weg zu den höchsten Schöpfungen bahnt. Denn die Kunst wird in ihrer würdigsten Fassung als das Bild des Göttlichen zu fassen sein, wobei die Schönheit einen symbolischen Charakter annimmt. Das Werk des jugendlichen Autors zeichnet sich durch eine Fülle guter Bemerkungen und reiche Exemplification aus, dabei ist der Stil lebendig und zugleich präcis.

C. S.

Freud und Leid des Menschengeschlechts. Eine sociale politische Untersuchung der ethischen Grundprobleme von *G. H. Schneider*. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. (E. Koch.) 1883. (XVIII, u. 380 S.) gr. 8°.

Der Verf. des vorbezeichneten Werkes ist bereits durch Schriften über den „thierischen Willen" und den „menschlichen Willen" (letztere besprochen von Prof. Dr. Witte, in den „phil. Monatsheften", XX. Band, 2. u. 3. Heft von 1884) bekannt, die wie das neue Buch über „Freud und Leid des Menschengeschlechts", vom Standpunkte des Darwinismus geschrieben sind. Die Vorrede des Werkes beginnt sofort damit, diesen Standpunkt unzweideutig in den Vordergrund zu stellen. „In der Untersuchung der ethischen Grundprobleme vom Standpunkte der Entwickelungstheorie", sagt der Verf., „eröffnet sich uns ein grosses, unendlich fruchtbares und interessantes Gebiet der positiven Forschung." Gern geben wir G. H. Schneider das Zeugniss, dass er eifrig bemüht gewesen, der gestellten Aufgabe gerecht zu werden. Auch gesteht er in der Vorrede S. III bescheiden zu: „Bei der Neuheit der Untersuchung dieses Gebietes, vom angegebenen Standpunkte aus, wird Niemand eine abgeschlossene, fertige Untersuchung verlangen, sondern sich wohl damit begnügen, zur Erlangung eines Ueberblickes eine oberflächliche Durchstreifung des Untersuchungsfeldes und eine Hinweisung auf die hervorragendsten Punkte und auf die fruchtbarsten und interessantesten Stellen zu erhalten."

Die angedeutete Untersuchung gibt der Verf. in 10 Kapiteln, mit einer orientirenden Einleitung. Die einzelnen Kapitel behandeln folgende Themata: Freud und Leid als Ausdruck des geförderten und beeinträchtigten Lebensprozesses, die Summe der Freuden und Leiden, die Relativität derselben, ihre directen und indirecten Wirkungen, die Freuden und

Leiden als Leiter des Handelns, die Unterordnung der Freuden und Leiden, die Ursachen der hervorragenden Leiden der Kulturvölker, die Verminderung der Leiden nnd Vermehrung der Freuden, das Schicksal und die Bestimmung, Sterben und Fortleben und die Fortdauer der Freuden und Leiden nach dem „Tode". Ein besonderer Schluss hat das Weltgericht und die Weltgerechtigkeit zum Gegenstande.

Der Verf. schliesst sich in philosophischer Beziehung abgesehen von seinem darwinistischen Standpunkte dem englischen Philosophen Spencer an, der nach ihm der „einzige Philosoph der Gegenwart ist, welcher die Sache richtig bei der Wurzel angefasst und eine erste brauchbare Grundlage zur Wissenschaft der Freuden und Leiden gelegt hat." (S. 21). Ausserdem ist er Optimist und wendet sich im 2. Kapitel seiner Untersuchungen gegen den Pessimismus der Philosophen Schopenhauer und v. Hartmann.

Referent ist nicht in der Lage, die vielen naturwissenschaftlichen Daten des Werkes mit allen aus ihnen gezogenen Schlüssen zu prüfen, wozu ihm die naturhistorische Fachkenntniss abgeht. Er hat jedoch gegen den Standpunkt des Verf., der auf der Annahme der Wesensidentität von Thier und Mensch basirt, den Einwand zu machen, dass zu sehr die Bedeutung des Idealen in den Hintergrund tritt. Alles wird mit der Brille des Naturforschers angeschaut. Der Verf. tritt allerdings dem eben gemachten Einwande auf S. IV der Vorrede entgegen, indem er sagt: „Es ist unmöglich, sich über die menschliche Natur auch nur einigermassen klar zu werden, wenn man sich nicht immer des Grundprincips alles animalischen Lebens, nicht der mächtigen Beziehung bewusst wird, in welcher der menschliche Organismus mit all seinen Bestrebungen zu dem specifisch-thierischen Organismus steht." Damit hat nun aber der Verf. seine Gegner keineswegs besiegt. Diejenigen, welche einen Wesensunterschied des Menschen vom Thiere statuiren, negiren keineswegs „die mächtige Beziehung des menschlichen Organismus zu dem specifisch-thierischen Organismus." Sie finden nur noch eine wesentlich andere „Beziehung' mächtig. Ob diese besteht, das muss aus den Thatsachen durch exacte Analyse des Selbstbewusstseins eruirt werden. Schneider hat Unrecht, wenn er a. a. O. seinen Gegnern unterzuschieben sucht, „sie gingen davon aus, dass der Mensch principiell etwas ganz anderes sei als irgend ein Thier." Sie gehen nicht davon aus — wenn es irgend einer thäte, so wäre das ganz falsch, — sondern es ist das Resultat ihrer Untersuchung.

Also können wir unbeschadet der Anerkennung, die wir dem fleissigen Streben des Verf. zollen, nach dem Gesagten nicht umhin, unseren principiellen Gegensatz zu ihm zu betonen. Wir erinnern mit Rücksicht hierauf zum Schluss an folgenden interessanten Ausspruch des grossen Kant: „Ich würde von dem Rücken des Rosses herabsteigen und den Hut in der Hand mit diesem edlen Thiere verkehren, wenn es im Stande wäre, das Wörtchen Ich zu denken."

Neisse. Dr. Melzer.

Il teismo filosophico cristiano teoricamente e storicamente considerato con ispeciale riguardo a S. Tommaso e al teismo Italiano del sec. XIX per *Pasquale D'Ercole.* P. I. Le contraddizioni e le infondate dimestrazioni del teismo. Torino, Edm. Loescher. 1884. (XV, 700.) 8°.

Dieses grossangelegte Werk macht es sich zur Aufgabe, den Theismus — mit Einschluss der wissenschaftlichen Systematisation desselben, der theistischen Logik, Kosmologie, Psychologie und Ethik — darzustellen und zu widerlegen. Vorbehaltlich eines spätern Zurückgreifens auf den vorliegenden ersten Band, wann der zweite erschienen und eine Uebersicht über das Ganze möglich sein wird, sei hinsichtlich des jetzt publicirten ersten Theiles nur soviel bemerkt, dass der Verfasser seine Sache mit einer nicht zu unterschätzenden Schärfe des Denkens führt und dem dogmatischen Bau des landläufigen Thomismus ganz gewaltige Wunden schlägt, indem er die gutgemeinte, aber unkritische Vermischung von Glaubensartikeln und Wissenselementen, deren sich der auf Thomas von Aquino zurückgehende Theismus in der Regel schuldig macht, fördersam zu benutzen weiss, um denselben ad absurdum zu führen. Prof. D'Ercole sieht, wie es scheint, den Theismus überhaupt für einen überwundenen oder wenigstens zu überwindenden Standpunkt des speculativen Denkens an und sucht nun für die Italiener ungefähr das zu leisten, was Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft für uns Deutsche geleistet hat, wobei er sich der Waffen der Hegel'schen Dialectik bedient; aber der Unterschied ist doch der, dass er viel radicaler als Kant verfährt und zu rein negativen Resultaten gelangt. Prof. D'Ercole hält sich überall an die gegebenen Darstellungen und Auffassungen der Theisten, namentlich seiner theistischen Landsleute, wie Rosmini, Mamiani und Anderer, dagegen hat er — soviel Ref. wenigstens erkennen kann — versäumt, die reine Idee des Theismus aufzufassen, wozu doch schon in Deutschland, England und Frankreich wenigstens Anläufe genommen sind, und diese zu beurtheilen, wodurch er ohne Zweifel zu ganz anderen Resultaten gelangt sein würde. Denn von einem Widerspruche zwischen dem wahren Theismus und der richtig verstandenen Wissenschaft kann nicht die Rede sein. Somit hat nach der Ueberzeugung des Ref. das Buch D'Ercole's nicht sowohl die Bedeutung, den Theismus als solchen zu widerlegen, was ganz unmöglich ist, sondern vielmehr die, auf die Mängel gewisser bisher vorgekommener Auffassungen desselben hinzuweisen, welche in letzter Instanz aus der oben angedeuteten Confusion von Glauben und Wissen herstammen. Ob aber der Herr Verfasser selber mit seiner wie es scheint pantheistischen Ansicht einer solchen entgangen ist, wird erst der folgende Band erkennen lassen. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Cantoni, C., Emanuele Kant. Vol. III.
Abhandlungen, Strassburger, zur Philosophie.
Nahlowsky, J. W., Das Gefühlsleben.
Volkmann, W. Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie, Bd. I.
Wieser, Fr. v., Ueber den Ursprung u. s. w. des wirthschaftl. Werthes.
Radestock, P., Genie und Wahnsinn.
Rubinstein, Susanna, Psychologisch-ästh. Essays. 2. Folge.
Du Prel, C., Die Philosophie der Mystik.
Steudel, Ad., Philosophie im Umriss. Theil II. Abth. 3.
Lorm, Hieron., Natur und Geist im Verhältniss zu den Culturepochen.
Fischer, Kuno, Das Streber- und Gründerthum in der Literatur.
Binzer, C. A. L. v., Instinkt, Verstand und Geist bei Menschen und Thieren. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Bd. IX. Heft 5. No. 61.)
Buchwald, G., Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena. (Leipz. Inaug.-Diss.)

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Zur Encyclopädie. Gesammelte Schriften.** Koch, J. L. A., Grundriss der Philosophie. gr. 8. Göppingen, E. Herwig's Verlag. n. 5 M. — Graham, W., The creed of science religious, moral, and social. 2. edition revised. 8. 6 s. — Lewes, G. H., Problems of life and mind. First series. 4th edition. 8. 12 s. — Rubinstein, S., Psychologisch-ästhetische Essays. 2. Folge. gr. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 8 M. — [S. ob. Bd. XIV S. 561.]

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie. Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Lief. 6. gr. 8. Leipzig, Grossner und Schramm. 50 Pfg. [S. ob. S. 569.] — Opsimathes, G. H., *Γνῶμαι* sive thesaurus sententiarum et apophthegmatum ex scriptoribus graecis, praecipue poetis. gr. 8. Leipzig, F. O. Weigel. n. 10 M. — Plato, Gorgias. Literally translated, with an introductory essay, by the late E. M. Cope. 2. edition. 8. 7 s. — Andronici qui fertur libelli *περὶ παθῶν* pars 1. de affectibus. Rec. X. Kreuttner. gr. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Denis, J., De la philosophie d'Origène. gr. 8. 10 fr. — Bohn's Philosophical Library: Chief Works of Benedict Spinoza. Translated by R. H. M. Elwes. 2 vols. 8. 5 s. — de Spinoza, B., Lettres inédites en français. Traduites et annotées par J. G. Prat. Avec portrait. 12. 3 fr. 50. — Philosophical Classics for Englisch Readers. Leibniz. By J. T. Merz. 3 s. 6 d. — Leibniz', G. W., kleinere philosophische Schriften. Mit Einleitung und Erläuterungen. Deutsch von R. Hals. (Universal-Bibliothek N. 1898—1900.) 16. Leipzig, Ph. Reclam junior. n. 60 Pf., geb. n. 1 M. — Brunel, L., Les philosophes et l'académie française au 18. siècle. 8. Paris, Hachette et Co. 6 fr. — Cesca, G., Storia e dottrina del criticismo. 8. Verona, Drucker e Tedeschi. 4 l. — Schmidt-Warneck, F., Die Sociologie Fichte's. gr. 8. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht.

n. 5 M. 50 Pf. — Ducros, L., Schopenhauer, les origines de sa métaphysique, ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer. 8. 3 fr. 50.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Analyse, Kritische, der antispiritistischen Erklärungsweise sogenannter spiritistischer Phänomene von einem Nichtspiritisten. gr. 8. Leipzig, O. Mutze. n. 50 Pfg. — Heidinger, G., Der Spiritismus. gr. 8. Riga, A. Stieda. n. 1. M. 20 Pf.

IV. **Zur Logik.** Keynes, J. N., Studies and exercises in formal logic. 8. 10 s. 6 d.

V. **Zur Metaphysik.** Lotze, H., Metaphysique. Traduction autorisée et revue par l'auteur. 8. 8 fr.

VI. **Zur Naturphilosophie.** Tait, J., Mind in matter. 8. London, Griffin and Co. 8 sh. 6 d. — Büchner, L., Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie Vortrag. 8. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Kunkel, C., Sind Stoff und Kraft Ursache und Wirkung? gr. 8. Kiel, Lipsius u. Fischer. n. 60 Pf. — Troost, B., Abschluss der Lichtäther-Hypothese zur Erklärung der Entstehung der Naturkräfte, der Grundstoffe, der Körper, des Bewusstseins und der Geistesthätigkeit des Menschen. gr. 8. Leipzig, G. Klötzsch. n. 2 M. — Perrier, Ed., La philosophie zoologique avant Darwin. 8. 6 fr.

VII. **Zur Anthropologie und Psychologie.** Jacolliot, L., Histoire naturelle et sociale de l'humanité. Vol. II. 8. Paris, C. Marpon et E Flammarion. 8 fr. — Godwin, J. H., Intellectual principles, or. Elements of Mental Science. 8. 4 s. — Calderwood, H., The relations of mind and brain. 2. Edition. 8. 12 s. — Haffner, P., Schlafen und Träumen. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren, herausg. von P. Haffner. 5. Bd., 10. Heft.) gr. 8. Frankfurt a. M., A. Foesser Nachf. n. 50 Pf.

VIII. **Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie.** Bartels, F., Die ethischen Grundgedanken der evangelisch-lutherischen Bekenntnissschriften. 8. Hannover, H. Feesche. n. 75 Pf. — Freund, L., Forschungen über Staat und Gesellschaft. I. Studien und Streifzüge. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. n. 2 M. — Post, A. H., Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. 8. Oldenburg, Schulze'sche Hofbuchhandlung. n. 7 M. 40 Pf. — Miller, M. G., Lectures on the philosophy of Law. 8. 12 s.

IX. **Zur Religionsphilosophie.** Lotze, H., Grundzüge der Religionsphilosophie. Diktate aus Vorlesungen. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 1 M. 70 Pf. — Gebhart, E., Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie depuis la fin du XIIe siècle jusqu'au Concile de Trente. 12. 1 fr. 25 c.

X. **Zur Aesthetik.** Marmontel, A., Élements d'esthétique musical et considérations sur le beau dans les arts. 12. 5 fr.

XI. **Zur Pädagogik.** Cornelia. Zeitschrift für häusliche Erziehung. Herausgegeben von C. Pilz. 42. Bd. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, E. Kempe. pro cplt. 2 M. 25 Pf. — Volkserzieher, Der. Organ des bayrischen Landesvereins für Volkserziehung. 1. Jahrg. 1884/85. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Augsburg, A. Kuczynski. Halbjährlich n. 90 Pf. — Mann, F., Naturwissenschaftlich-pädagogische Aphorismen. Neue Bearbeitung. gr. 8. Würzburg, A. Stuber's Verlagshandlung. n. 1 M. — Müller, C., Die preussischen Cultusminister und das Volksschulwesen. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. — Körösi, J., Die öffentlichen Volksschulen der Hauptstadt Budapest in den Schuljahren 1873—1877 und 1877—1881, gr. 8. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht. n. 3 M. — Weber, J., Die musikalische Lage und der Volksunterricht in Frankreich. (Sammlung musikalischer Vorträge. Herausgegeben von P. Graf

Waldersee. Nr. 61 u. 62.) gr. 8. Leipzig, Breitkopf und Härtel. Subscriptionspreis à n. 75 Pf.. Einzelpreis à n. 1 M. — Toepke, G., Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662. 1. Theil von 1386 bis 1553. gr. 8. Heidelberg, C. Winter's Universitäts-Buchhandlung. baar 25 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Andronici Rhodii qui fertur περὶ παθῶν pars altera. Ed. C. Schuchhardt. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Aristotele, La morale, tradotta sul testo del Susemihl dal Dott. Luigi Moschettini. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Aristotelis' quae feruntur Magna Moralia. Recognovit F. Susemihl. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8.)

Aristoteles, Topik, übersetzt v. v. Kirchmann u. Erläuterungen dazu. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Aristoteles sophistische Widerlegungen, übersetzt von J. v. Kirchmann und Erläuterungen dazu. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Aristotle, The Politics translated by J. E. C. Welldon. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Aterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Benn, A. W., The great philosophers. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Bergmann, Die Grundprobleme der Logik. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 83, 2. v. Braig.)

Bergson, Extraits de Lucrèce avec un commentaire. (Berl. philol. Wochenschr. IV, 29. 30. v. Bouterweck.)

Borelius, Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation. (Z. f. Pilos. u. philos. Kr. N. F. 84, 1. v. Ulrici.)

Bullinger, Aristoteles Nus-Lehre. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Bursian, Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland. (Bl. f. lit. Unterhaltung 28. v. Mähly.)

Chaignet, Essai sur la psychologie d'Aristote. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Ciceronis de natura deorum libri ed Mayor. (Wochenschr. f. klass. Philol. I, 28. v. Goethe.)

Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae regiae Berolinensis. Vol. II. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

— Vol. XXIII, 1. 2. (Ebda. von demselben.)

Conrad, Das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre. (Jahrb. f. Gesetzgebg. etc. 8, 3. v. Schmoller; Dtsche. Litztg. 32.)

Dittmeyer, L., Quae ratio inter vetustam Aristotelis Rhetoricorum translationem et Graecos codices intercedat. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)

Drossbach, Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. (Z. f. Philos. u. philos. Kr. 84, 1 v. Schmid.)

Egger, J., Katharsis-Studien. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl; Wochenschr. f. klass. Philol. I, 32. v. Manns.)

Fouillée, La science sociale contemporaine. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2. v. Lasson.)
Glogau, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 84, 1. v. Weis.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Thl 3. (Dtsche. Literaturztg. 31. v. E. Wellmann.)
Ivhwan-es-Safà, Abhandlungen, herausgeg. v. F. Dieterici. (L. C. 34.)
Jungmann, Aesthetik. (Literar. Merkur IV, 20. v. Siebenlist.)
Justus, J., Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft. (Dtsche. Literaturztg. 29. v. J. Gottschick.)
Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung. (L. C. 33.
Loomans, De la connaissance de soi-même. (Z. f. Philos. u. philos. Krit. 83, 2. v. A. Lasson.)
Manns, Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Masaryk, Dav., Hume's Skepsis. (L. C. 33.)
v. Nägeli, Mechanisch-physiologische Theorie d. Abstammungslehre. (Gött. Gel. Anz. 14. v. B. Erdmann.)
Neuhäuser, J., Anaximander Milesius. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Nitzsch, Luther und Aristoteles. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Novak, Platon und die Rhetorik. (L. C. 36.)
Ostermann, Grundfragen der Logik. (Z. f. Philos. u. philos. Kr. 84, 1. v. Müller.)
Papyrum Berolinensen Nr. 163. Musei Aegyptiaci commentario critico adiec. ed. H. Landwehr. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Pesch, T., Die grossen Welträthsel. 1 Bd. (Dtsche Literaturztg. 32. v. J. Rehmke; 1. u. 2 Bd. Theol. Litbl. 31.)
Pünjer, B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. (Dtsche Literaturztg. 30. v. S. Lommatzsch.)
Radestock, Genie und Wahnsinn. (L. C. 36.)
Rauber, Urgeschichte des Menschen. Bd 1. (L. C. 34.)
Schwanebach, Zur Frage nach der Ueberlieferung des siebenten Buches der Nikomachischen Ethik. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Staudinger, Noumena. (L. C. 32.)
Susemihl, De carminis Lucretiani prooemio. (Dtsche Literaturztg. 31. v. E. Maass.)
Weck, G., Rudolf Künstler. (Dtsche Literaturztg. 31. v. E. v. Sallwürk.)
Windelband, Präludien. (Beil. z. Allg.-Ztg. 219.)
Wolff, H., Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie. (Dtsche Literaturztg. 29. v. H. Vaihinger.)
Wiese, Pädagogische Ideale und Proteste. (Gött. Gel. Anz. 14. v. E. v. Sallwürk; Berl. philol. Wochenschrift 27. v. Nohle.)
Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alterthumswiss. 1883, 7. 8. v. F. Susemihl.)
Zöller, Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwicklung etc. (L. C. 31; Dtsche Literaturztg. 30. v. Th. Weber.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. von Fichte, redigirt von H. Ulrici und A. Krohn. Halle, E. E. M. Pfeffer. (R. Stricker.) Neue Folge. Bd. 85. Heft 1. Dr. O. Michalsky. Kant's Kritik der reinen Vernunft und Herder's Metakritik. — H. Fischer. Lessing's Philosophie. — Dr. R. Wahl, Prof. Bilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniss zu Leibniz und Wolf. — H. Gallwitz, Die Transscendentalphilosophie und die Ethik. — Prof. Borelius, Zur Lehre vom Widerspruch. — Dr. ph. G. H. Schneider. Die psychologische Ursache der Contrast-Erscheinungen.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière & Co. 1884. Nr. 8. Beaussire, L'indépendance de la morale. — Th. Ribot, Les bases affectives de la personnalité. — Revue générale: G. Tarde, Travaux récents sur le socialisme contemporain. — Analyses et comptes rendus: G. Séailles, Essai sur le génie dans l'art. — Stuart Mill, L'utilitarisme (trad. franç.) — Menger. Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oeconomie insbesondere. — Bigou, Le problème de l'infaillibilité rationnelle. — Notices bibliographiques: J. Darmesteter, Essais orientaux. — Guilly, La nature et la morale. — P.-H. Ritter, De monadenleer van Leibniz. — Tarrazo, A Poesia philosophica. — Alexander et Banoczi, Philosophiai irok tàra. — Revue des périodiques étrangers: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Nr. 9. Delboeuf. La matière brute et la matière vivante (suite). — P. Tannery, La physique de Parménide. — Lechalas, L'oeuvre scientifique de Malebranche. — Analyses et comptes rendus: Tiele, Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques. — E. Beaussire, La liberté d'enseignement. — Krause, Vorlesungen über Aesthetik oder über Philosophie des Schönen und der schönen Kunst. — Notices bibliographiques: L. Fischer, Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. — L. Fischer, Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. — Siciliani, Rinnovamento e filosofia internazionale. — Variétés: Reflexions inédites sur la théorie de la musique, par d'Alembert.

La Filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale dir. da Terenzio Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XV. Vol. XXIX. Disp. 3a. L. Ferri. Platonismo di Ficino. Dottrino dell'amore. — T. Ronconi, Delle proposizioni. — P. Ragnisco, La teleologia nella filosofia moderna. — T. Mamiani, Di nuovo della imputabilità umana. — A. Macchia, Pensieri di filosofia. — Bibliografia: 1) A. Conti. — 2) Filippo Masci. — Necrologia. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Miscelle.

Der Professor an der deutschen Universität zu Prag, Dr. C. Stumpf, ist als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität zu Halle berufen worden.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Die Ethik des Protagoras
und deren zweifache Moralbegründung
kritisch untersucht
von
Adolf Harpf.
Preis 1 Mark 60 Pf.
1884.

Plotinische Studien
von
Dr. Hugo von Kleist.
Erstes Heft:
Studien zur IV. Enneade.
Preis M. 2.80.

Ueber
Kant's Philosophie
von
Robert Adamson, M. A.
Professor der Logik an Owen's College in Manchester.
Unter Mitwirkung des Verfassers
übersetzt von
C. Schaarschmidt.
Preis 3 Mark 50 Pfg.

Organon des Aristoteles.
Uebersetzt von
J. H. von Kirchmann.
In einem Bande 6 M.

Erläuterungen
zu dem
Organon des Aristoteles
von
J. H. von Kirchmann.
In einem Bande 6 M.

Spinoza's sämmtliche Werke.
Uebersetzt und erläutert von
J. H. von Kirchmann und C. Schaarschmidt.
2 Bände. Preis 8 M. — In Halbfranz gebunden Preis 11 M.

Kuno, Geschichte der neueren Philosophie.

. Theil (Descartes) 3. Aufl. . . . 9 Mk. —
2. „ (Spinoza) 3. „ . . . 10 „ 50 Pf.
Leibniz) 2. Aufl. . . . . 15 „ —
Kant I.) 3. Aufl. . . . . 11 „ —
„ II.) 3. Aufl . . . . . 10 „ —
Fichte u. s. Vorgänger.) 2. Aufl. . 16 „ 50
Schelling.) . . . . . 18 „ —

Kuno, System der Logik und Metaphysik.
.0 ℳ 50 ₰.

s akademische Studium und seine Aufgabe.

eare's Charakterentwicklung Richard's III.

urch alle Buchhandlungen und gegen Einsendung des
n der

ıann'schen Verlagsbuchhandlung in München.

Christentum.

er Hartmann'schen
ıung
ebildeten.
d. v. Hartmann
Schüz.
geheftet ℳ 1.80.

Mensch und Wissen.

Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnisstheorie

von Dr. Adolf Brodbeck.

8°. (V. 218 Seiten.) geheftet ℳ 2.80.

Metzler'scher Verlag, Stuttgart.

---

l Kant's neue Photographie,

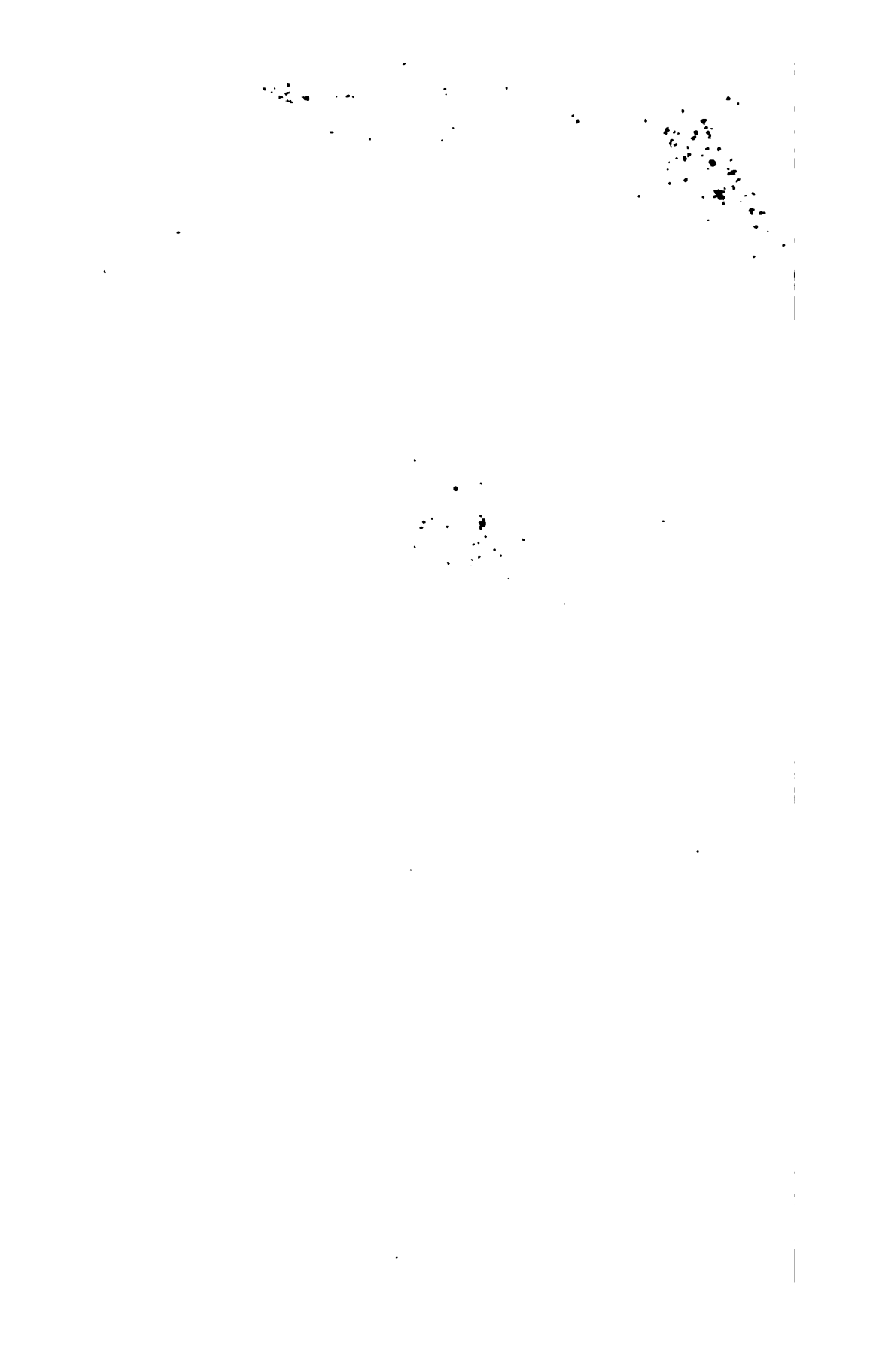
ıserem Besitze befindlichen ältesten Original-
sten Male veröffentlicht, empfehlen zu 1 Mk.
. in Quart, in Rahmen zu 9 und 11 Mk.

nzer, Buchhandlung, Königsberg i. Pr.
Gegründet 1760.

ɔrg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Sämmtliche Werke

Bände und ein Supplement-Band).
gegeben von **J. H. von Kirchmann.**
Preis 32 Mark.

ollständigsten und dabei doch **billigsten** Ausgabe auf
rläuterungen dazu, deren Einzelpreis M. 10,50 beträgt.
In soliden Halbfranz gebundene Exemplare (mit
11 Bände) kosten pro Band 1 M. 20 Pf. mehr.

Druck von P. Neusser in Bonn.